

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO

JADER DE MOURA FONTENELE

DELIBERAÇÃO PÚBLICA E RAZOABILIDADE:
A INCLUSÃO DO DISCURSO RELIGIOSO NA RAZÃO PÚBLICA DE JOHN RAWLS

Porto Alegre
2024

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

JADER DE MOURA FONTENELE

DELIBERAÇÃO PÚBLICA E RAZOABILIDADE:

A INCLUSÃO DO DISCURSO RELIGIOSO NA RAZÃO PÚBLICA DE JOHN RAWLS

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor em filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

Porto Alegre/RS

2024

Ficha Catalográfica

F683d Fontenele, Jader de Moura

Deliberação pública e razoabilidade : A inclusão do discurso religioso na razão pública de John Rawls / Jader de Moura

Fontenele. – 2024.

227.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Thadeu Weber.

1. Religião. 2. Razoável. 3. Deliberação pública. 4. Razão pública. 5. Equilíbrio reflexivo. I. Weber, Thadeu. II. Título.

JADER DE MOURA FONTENELE

DELIBERAÇÃO PÚBLICA E RAZOABILIDADE:

A INCLUSÃO DO DISCURSO RELIGIOSO NA RAZÃO PÚBLICA DE JOHN RAWLS

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor em filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Thadeu Weber (Orientador) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira - Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima - Universidade Federal do Piauí

Prof. Dr. Robison Tramontina - Universidade do Oeste de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e à minha família por toda ajuda e cuidado.

Ao meu orientador, o professor doutor Thadeu Weber (PUCRS), por ter aceitado o projeto de tese e feito excelentes análises e correções a este trabalho, sem falar das brilhantes aulas e conselhos. O professor Thadeu foi meu co-orientador no mestrado em filosofia, ali, graças ao seu livro *Ética e Filosofia do Direito* pude entender pontos importantes da filosofia de Rawls e idealizar este trabalho.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão da bolsa de estudos de pós-graduação que me permitiu iniciar e concluir este trabalho.

Ao professor e amigo Jardel de Carvalho Costa (UESPI).

Ao amigo gaúcho Darlan Lorenzetti.

Aos diletos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, sempre muito competentes e solícitos.

Em todo o mundo, as pessoas se serviam de uma mesma língua, e de uma única maneira de falar. Quando os seres humanos emigraram para o Oriente, encontraram uma planície em Sinear e ali se estabeleceram. Combinaram uns com os outros: “Vinde! Façamos tijolos e cozamo-los ao fogo!” O tijolo lhes serviu de pedra e o betume de argamassa. E decidiram mais: “Vinde! Construamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre nos céus! Dessa forma, nosso nome será honrado por todos e jamais seremos dispersos pela face da terra!” O SENHOR desceu para observar a cidade e a torre que os homens estavam erguendo. Então declarou o SENHOR: “Eis que a humanidade se constitui em um só povo e falam todos a mesma língua, e essa construção é apenas o início de suas iniciativas! Em breve nada poderá impedi-los de realizar o que quiserem! Portanto, vinde! Desçamos! Confundamos a linguagem dos seres humanos, a fim de que não mais se entendam uns com os outros!” E foi dessa maneira que o SENHOR os espalhou dali por toda a terra, e pararam de erguer a cidade. Por isso ficou conhecida como Babel, porquanto ali o SENHOR confundiu a língua de todo o mundo. E, assim, desde a Babilônia, o SENHOR dispersou a humanidade sobre a face da terra.¹

(...) Hoje eu tenho um sonho!

Eu tenho um sonho de que um dia todos os vales serão exaltados, todas as colinas e montanhas virão abaixo, os lugares ásperos serão aplainados e os tortuosos retificados, a glória do Senhor será revelada e toda a humanidade verá isso junta.

Essa é nossa esperança. Essa é a fé com que regressarei ao Sul. Com essa fé poderemos recortar da montanha do desespero uma pedra de esperança. Com essa fé poderemos transformar as discórdias conflituosas de nossa nação em uma bela sinfonia de fraternidade. Com essa fé poderemos trabalhar juntos, rezar juntos, lutar juntos, ser presos juntos, defender a liberdade juntos, sabendo que um dia estaremos livres. (...)²

¹ BÍBLIA. Gênesis, cap. 11, v. 1-9. In: *Bíblia King James Atualizada*. São Paulo: Abba Press, 2012, p. 29-30.

² CARSON, C; KING, M. *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.* New York: Grand Central Publishing; Intellectual Properties Management and Warner Books, 2000, p. 137.

RESUMO

Com a permanência das religiões nas sociedades contemporâneas as discussões envolvendo Estado, direito e religião têm se aprofundado, sobretudo pela influência da religião na esfera política. Considerando isso, o trabalho tem como objeto o elemento da religião nas obras do filósofo John Rawls. Em *Liberalismo Político*, Rawls questiona como os cidadãos religiosos podem endossar uma concepção política de justiça que concede sustentação a um regime democrático justo. Dentre as críticas feitas à filosofia rawlsiana, um dos pontos cruciais era que a razão pública é restritiva com os discursos religiosos na deliberação pública. Diante disso, a problemática da tese é saber se a concepção política de justiça possui elementos conceituais para uma interpretação mais inclusiva da razão pública. Afinal, os cidadãos religiosos podem ou não utilizar suas razões religiosas nas deliberações públicas? A tese do trabalho é demonstrar que a deliberação pública e a razoabilidade são instrumentos para tornar a concepção política de justiça mais inclusiva em sua razão pública com relação ao discurso das doutrinas religiosas numa democracia. Para tanto, o trabalho foi dividido para analisar o tratamento da religião nas obras de Rawls, apresentando seus principais conceitos, as críticas e como a deliberação pública e a razoabilidade são elementos fundamentais para a demonstração de uma razão pública inclusiva com discursos religiosos razoáveis.

Palavras-chave: Rawls; discurso religioso; deliberação; razoabilidade; razão pública.

ABSTRACT

With the permanence of religions in contemporary societies, discussions involving the state, law and religion have deepened, especially due to the influence of religion in the political sphere. With this in mind, this paper focuses on the element of religion in the works of philosopher John Rawls. In *Political Liberalism*, Rawls questions how religious citizens can endorse a political conception of justice that supports a just democratic regime. Among the criticisms made of Rawlsian philosophy, one of the crucial points was that public reason is restrictive to religious discourses in public deliberation. In view of this, the problem of this thesis is whether the political conception of justice has conceptual elements for a more inclusive interpretation of public reason. After all, can religious citizens use their religious reasons in public deliberation or not? The thesis of the work is to demonstrate that public deliberation and reasonableness are instruments for making the political conception of justice more inclusive in its public reason in relation to the discourse of religious doctrines in a democracy. To this end, the work was divided into analyzing the treatment of religion in Rawls' works, presenting its main concepts, criticisms and how public deliberation and reasonableness are fundamental elements for demonstrating an inclusive public reason with reasonable religious discourses.

Keywords: Rawls; religious discourse; deliberation; reasonableness; public reason.

Lista de abreviaturas

JFR *Justice as Fairness: A Restatement*

LOP *The Law of Peoples*

PL *Political Liberalism*

TJ *A Theory of Justice*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11-16
1. CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RELIGIÕES NA FILOSOFIA DE RAWLS	17-54
1.1 A religião em <i>Uma Teoria da Justiça</i>	19-37
1.2 As religiões em <i>O Direito dos Povos</i>	37-54
2. O LIBERALISMO POLÍTICO RAWLSIANO E AS RELIGIÕES	55-105
2.1 A concepção política de justiça e as doutrinas religiosas	56-66
2.2 Os críticos de Rawls sobre a religião na razão pública	66-87
2.3 A razão pública e os discursos religiosos	87-105
3. A DELIBERAÇÃO PÚBLICA E O CONCEITO DE RAZOABILIDADE	106-205
3.1 A deliberação pública de uma democracia deliberativa e o discurso religioso	106-131
3.2 A razoabilidade como critério de correção e o equilíbrio reflexivo nas deliberações públicas	132-182
3.3 Razoabilidade e razões religiosas no fórum político público	182-205
CONSIDERAÇÕES FINAIS	206-213
REFERÊNCIAS	214-227

INTRODUÇÃO

A equação Estado-direito-religião possui uma complexidade que ainda é de difícil resolução, principalmente quando o discurso de algumas instituições e agentes públicos voltam sua atuação para beneficiar alguma doutrina abrangente em detrimento das demais. Os exemplos históricos demonstram que a união entre Estado e religião nem sempre foram positivas, pois mesmo com a ideia de um estado laico, a separação entre igreja e Estado ainda é uma questão importante para um convívio social pacífico.

Atento a isso, o objeto da tese é o elemento da religião nas obras de Rawls, assunto que está presente desde *Uma Teoria da Justiça* (1971), tendo recebido aprofundamentos em *O Liberalismo Político* (1993) e *O Direito dos Povos* (1999). Na introdução à edição de 1996 de PL, o autor explica que houve uma dificuldade em caracterizar a questão filosófica na primeira versão, sendo que a indagação central é: como os cidadãos que professam uma doutrina religiosa fundamentada na autoridade religiosa conseguem subscrever uma concepção política razoável, que apresente sustentação em um regime democrático justo? Dessa forma, a temática da religião está intrinsecamente ligada às questões filosóficas do autor, e, como diria Habermas, Rawls tem o mérito de discutir, desde cedo, o papel político da religião³.

O tratamento de Rawls acerca das religiões recebeu destaque em seu conceito de razão pública. A razão pública (*public reason*) é a maneira de deliberação e justificação adequada dos cidadãos razoáveis, sua pauta temática trata dos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Ela incide nos pronunciamentos e decisões dos agentes e autoridades públicas dos poderes do Estado, que devem justificar seus argumentos em razões e valores políticos.

Na Conferência VI “*A ideia de razão pública*” de PL, havia um certo viés exclusivista na razão pública com relação ao discurso religioso, pelo qual recebeu inúmeras críticas. Todavia, em “*A ideia de razão pública revisitada*”, é apresentada a visão ampla da cultura política pública, onde as doutrinas abrangentes razoáveis, religiosas ou não religiosas, são admitidas nas deliberações públicas desde que suas razões fossem política e publicamente adequadas. Assim, é necessário que as doutrinas abrangentes justifiquem razoavelmente seus

³ Cf. HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 167.

argumentos, tanto com base em seus próprios valores, como em associação com os princípios políticos das concepções políticas razoáveis de justiça.

Nesse contexto, a problemática do trabalho é saber se a concepção política de justiça possui elementos conceituais para uma interpretação mais inclusiva da razão pública. Afinal, os cidadãos de fé podem ou não utilizar suas razões religiosas nas deliberações públicas? Se podem, sob que restrições? E quem impõe essas limitações? Logo, considerando as críticas que a razão pública é restritiva com os argumentos religiosos, questiona-se: como essa razão pública pode recepcionar os argumentos religiosos equitativamente numa sociedade democrática? A hipótese de pesquisa é que a concepção política de justiça possui conceitos que justifiquem uma interpretação de que a razão pública não é discriminatória com o discurso religioso na deliberação pública e nem no fórum político público.

Diante disso, a tese do trabalho é demonstrar que a deliberação pública e a razoabilidade são instrumentos para tornar a concepção política de justiça como equidade mais inclusiva em sua razão pública com relação ao discurso das doutrinas religiosas numa democracia constitucional. Embora a deliberação pública e a razoabilidade sejam os conceitos principais a serem analisados, eles fazem parte de uma ampla rede de conceitos interligados da filosofia rawlsiana que serão expostos em diálogo com a temática da religião.

A proposta da tese é inovadora no sentido de apresentar uma interpretação sobre a inclusão do discurso religioso na razão pública sob um enfoque mais dialético através das ideias de deliberação pública e razoabilidade. Defende-se que a deliberação é uma ideia essencial na filosofia rawlsiana desde a posição original e segue por toda a obra enquanto instrumento de construção de um acordo político. O conceito de razoabilidade alcança seu desenvolvimento mais maduro na esfera do liberalismo político de Rawls, quando passa a ser um critério de ponderação e decisão diante das diversas argumentações expostas pelas doutrinas abrangentes razoáveis.

Assim, não é o argumento pelo simples argumento como forma de imposição do discurso e força social de uma doutrina abrangente, mas de sua coerência com a Constituição, os direitos e liberdades fundamentais e a dignidade humana. Acredita-se que as doutrinas abrangentes morais, religiosas e filosóficas conseguem cooperar equitativamente em uma democracia deliberativa e que os argumentos não públicos destas, como os discursos de fé, quando harmônicos com as normas e princípios políticos contribuem para a estabilidade social.

A justificativa do trabalho encontra-se na permanência das questões sobre religião, política e direito no espaço público de um estado laico, na maneira de lidar com o discurso religioso nas deliberações públicas e como a filosofia rawlsiana pode colaborar teoricamente nesse complexo assunto.

Ressalta-se que o pensamento de Rawls tem sido muito citado nos debates sobre religião e razão pública, tornando-se um dos autores que buscou construir um caminho de tolerância e diálogo em um tema de considerável tensão. Embora, na esfera internacional, existam alguns trabalhos acadêmicos sobre a questão, no Brasil essa pesquisa é ainda incipiente, sendo interessante notar como, em alguns julgados da Suprema Corte brasileira, Rawls é geralmente citado em *hard cases* envolvendo religião, direito e política. Isso mostra a relevância temática não somente ao nível acadêmico e filosófico, mas também institucional.

Em PL, com a mudança de algumas ideias, passou-se a adotar uma versão mais inclusiva da razão pública e de os cidadãos poderem justificar suas argumentações no espaço público com fundamento nos valores de suas doutrinas abrangentes razoáveis desde que, em algum momento, possam também harmonizar essas razões particulares com os princípios constitucionais. Essa justificação, chamada de cláusula (*proviso*), é uma forma de explicar aos outros cidadãos como uma doutrina pode ser compatível com os valores políticos de uma democracia constitucional e deliberativa.

Se a justificação tem duas bases, uma particular e outra pública, isso poderia gerar um conflito na ponderação dos valores e princípios. Para tanto, a concepção política de justiça (*political conception of justice*) é uma estrutura de deliberação e de reflexão que serve de guia para obtermos um acordo político em questões fundamentais, e como ela visa a estabilidade política pelas razões certas, acredita-se que o conceito de razoabilidade é um dos critérios de ponderação na argumentação pública que pode evidenciar a razão pública como não sendo restritiva com os discursos religiosos.

A deliberação pública (*public deliberation*) é a forma ideal de diálogo para construção de respostas coletivas numa democracia constitucional. Não se espera a resolução de todos os problemas sociais e políticos, mas a obtenção de um consenso politicamente razoável em torno dos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. O razoável atua, interligado a outros conceitos e princípios, como um critério de ponderação de nossas argumentações. Cidadãos razoáveis estão dispostos a propor políticas públicas que sejam

inteligíveis e harmonizadas com a Constituição e os preceitos políticos, também estão dispostos a cumprir as normas e reconhecem haver questões de difícil resolução em termos públicos.

O razoável adquiriu um considerável destaque em PL. Nessa obra, várias ideias estão interligadas ao razoável, como os conceitos de cidadão razoável e racional, consenso sobreposto, concepção política de justiça, razão pública e outros, que evidenciam a importância da razoabilidade na teoria rawlsiana. Uma das questões de PL é construir uma concepção política que possa ser consensual, endossável e prática para as doutrinas abrangentes razoáveis em uma democracia plural. Para Rawls, uma das formas de obtermos essa concepção é chegarmos a um consenso sobreposto (*overlapping consensus*) nas principais questões políticas e institucionais. Isso dependerá de uma estrutura que promova a deliberação em torno dos princípios e valores razoáveis acordados e de como os cidadãos e as instituições públicas irão se adequar, pelas razões certas, a eles.

Na filosofia rawlsiana a atuação pública deverá atender a alguns princípios enquanto fundamentos de ponderação dialógica e práxis dos cidadãos, um desses princípios é a razoabilidade (*reasonableness*), mas por que ela? Porque é pelo razoável que adentramos no mundo público dos demais cidadãos que entendem a sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Esses cidadãos estão dispostos a deliberar e propor valores e princípios razoáveis, conforme suas doutrinas abrangentes, para a justificação reflexiva das decisões públicas.

Entretanto, como o conceito de razoabilidade pode parecer muito amplo, será utilizado o equilíbrio reflexivo enquanto procedimento dialógico em busca de convergência em torno de um politicamente razoável, pelo qual, através de uma deliberação reflexiva, podemos construir políticas estatais mais inclusivas e ponderadas. O equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) é um método de ajuste recíproco dos princípios e dos nossos julgamentos ponderados. Ele considera a possibilidade de os cidadãos revisarem seus julgamentos morais mediante avanços e recuos na argumentação para obtenção de um sistema coerente de valores e princípios para a justificação de políticas públicas mais justas.

Considerando as críticas feitas a Rawls sobre a insuficiência de sua filosofia no tema da religião e do discurso religioso, o trabalho visa apresentar que a concepção política de justiça tem uma estrutura conceitual que dialoga com as doutrinas abrangentes religiosas e seus discursos em uma sociedade democrática, como também possui uma razão pública inclusiva que trata equitativamente as diversas doutrinas abrangentes razoáveis. Nesse sentido, tem-se a

concepção política de justiça como estrutura de deliberação para ponderação de nossas razões, a razoabilidade como um dos critérios de decisão e o método do equilíbrio reflexivo amplo enquanto procedimento ideal de resolução conjunta e reflexiva de nossas principais questões.

Ressalta-se que a expressão ‘discurso religioso’ é usado neste trabalho em sentido amplo, visando representar as argumentações religiosas sem priorizar nenhuma religião. Todavia, as religiões citadas são as mesmas que Rawls utilizou em seus textos.

Para responder à tese, metodologicamente, o trabalho foi dividido em três partes. No primeiro capítulo, é apresentada a religião nos livros *Uma Teoria da Justiça* e *O Direito dos Povos*, pois a intenção é fazer um percurso narrativo até chegarmos no PL. Essas duas obras possuem contextos diferentes, a primeira oferece uma teoria de justiça para a esfera nacional e a segunda para a esfera internacional, sendo dois trabalhos que expõem uma parte do tratamento de Rawls com a temática da religião em sociedades democráticas ou não. Nessas obras a ideia da deliberação pública é a mais explorada.

Na segunda parte, adentra-se em PL para analisar o conceito da concepção política de justiça e sua relação com a religião, além de expor as principais críticas feitas a razão pública rawlsiana por ter supostamente imposto fardos pesados aos crentes durante a argumentação pública, que repercute na questão da utilização das razões de fé na esfera pública. Esse último ponto atrai a exposição do conceito de razão pública e sua relação com os discursos religiosos. O capítulo apresenta conceitos e problemáticas essenciais de PL, como o liberalismo político, o consenso sobreposto e o diálogo com as doutrinas abrangentes religiosas. Nesse capítulo inicia-se a exposição de que a razão pública não é restritiva com os discursos religiosos razoáveis.

Na terceira parte, apresenta-se uma discussão sobre a deliberação pública numa democracia deliberativa enquanto modo e contexto ideal de cooperação argumentativa entre cidadãos que debatem em busca de um politicamente razoável conforme uma concepção política de justiça. Nesse último capítulo, expõe-se a razoabilidade como critério de ponderação de nossas razões e o processo do equilíbrio reflexivo para uma justificação mais ampla, coerente e dialógica com as razões das doutrinas razoáveis durante as discussões envolvendo os temas da razão pública. Também é apresentado como razoabilidade auxilia nas decisões quando as razões religiosas são trabalhadas no fórum político público, mais especificamente em *hard cases* envolvendo religião e política. Para exemplificar esse ponto, analisa-se algumas ações constitucionais julgadas pelo Supremo Tribunal Federal (STF), com o objetivo de mostrar como

as razões religiosas foram livremente apresentadas em uma Corte constitucional. O intuito é demonstrar que o principal exemplo da razão pública rawlsiana, uma suprema corte, não é restritiva com os argumentos religiosos.

Nesse sentido, procura-se interpretar a razão pública como estando em consonância com as razões e discursos particulares quando estes forem razoáveis com os princípios de uma democracia deliberativa. Assim, busca-se demonstrar como a deliberação pública e a razoabilidade oferecem, ao lado dos demais conceitos da filosofia rawlsiana, elementos instrumentais para repensar o tratamento da religião e do discurso religioso numa razão pública inclusiva.

1 CONSIDERAÇÕES SOBRE A RELIGIÃO NA FILOSOFIA DE JOHN RAWLS

John Rawls durante toda a sua vida foi interessado pela questão de saber se e até que ponto a vida humana é redimível, se seria possível que os seres humanos, individual e coletivamente, poderiam viver de modo que suas vidas valessem a pena serem vividas⁴. Seu interesse pela justiça desenvolveu-se a partir de sua preocupação inicial com uma questão essencialmente religiosa: por que existe o mal no mundo e se a existência humana pode ser redimida apesar dele? Com isso, sua obra está direcionada para descobrir o que a justiça exige de cada um de nós e expor que está dentro das capacidades humanas realizarem uma sociedade justa⁵. Esses questionamentos marcam uma fase estudantil em que Rawls foi muito influenciado pela religião⁶, como na época entre 1935 a 1939 em que ele frequentou o internato Kent School, uma escola religiosa para rapazes da tradição episcopal⁷.

Em 1939, Rawls inicia sua graduação em filosofia na Universidade de Princeton, período em que ele fez um curso com o professor Norman Malcolm sobre o tópico quase religioso do mal humano, com leituras de Platão, Agostinho, bispo Butler, Niebuhr e Philip Leon. Nessa época ele continuou impressionado com o tema da religião, desenvolvendo seu trabalho de graduação nessa área e, inclusive, considerou seriamente ir ao Seminário Teológico da Virgínia para estudar para o sacerdócio, porém, como muitos da sua turma indo para a guerra ele acelerou seus estudos e se graduou em 1943 em filosofia. Nesse mesmo ano entrou para o exército e serviu na região do Pacífico, saindo das forças armadas em 1946⁸.

Apesar de Rawls ter pensando seriamente em ir para o sacerdócio, suas experiências na guerra do Pacífico haviam tirado sua crença no cristianismo ortodoxo, feito com que ele rejeitasse como má a ideia da supremacia da vontade divina e desistindo de entrar para o

⁴ Cf. POGGE, T. *John Rawls: His life and theory of justice*. Trad. Michelle Kosch. New York: Oxford University Press, 2007, p. 26. Esta citação indireta, bem como todas as que seguem, incluindo as citações diretas de obras e artigos estrangeiros, são de tradução livre. As obras de John Rawls em língua inglesa estão conforme as traduções feitas em idioma português. De toda forma, quando a referência for de obra estrangeira com tradução brasileira, o tradutor é indicado na seção das referências bibliográficas.

⁵ Cf. FREEMAN, S. *Rawls*. London: Routledge, 2007, p. 5.

⁶ Cf. POGGE, 2007, p. 26.

⁷ Cf. POGGE, 2007, p. 8-10.

⁸ Cf. POGGE, 2007, p. 11-12.

ministério⁹. Posteriormente, ele concluiu seu doutorado em filosofia¹⁰ e seguiu a carreira como professor universitário, passando por várias universidades norte-americanas.

Apesar do elemento religioso ser encontrado na biografia de Rawls, sua filosofia é de vertente liberal. A religião é entendida como uma das instituições sociais com um papel importante na formação da pessoa humana, que deve ser exercida com responsabilidade e respeito mútuo entre os cidadãos e ciente que ela é uma das várias doutrinas abrangentes¹¹ encontradas na sociedade liberal.

Segundo Maffettone (2015), Rawls teve um papel essencial no desenvolvimento da filosofia política liberal contemporânea. Sua percepção à religião é quase sempre negligenciada e o tratamento que muitos críticos dão a ela é geralmente mal-entendido. A ideia rawlsiana de uma sociedade bem-ordenada – guiada por princípios democráticos – que abrange cidadãos religiosos e não religiosos, apresenta uma espécie de “reconciliação” entre o domínio moral e o da política. Entretanto, essa “reconciliação” difere da “visão padrão” liberal. Para os liberais tradicionais a religião é um obstáculo em uma sociedade pacífica, levando-os à uma postura de desconfiança e de confinamento da religião à esfera privada. Mas, para Rawls, “a religião é uma parte constituinte da *res publica* democrática liberal”¹².

⁹ Cf. RAWLS, J. *A brief inquiry into the meaning of sin and faith: with “On my religion”*. Thomas Nagel (ed). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, p. 261-262.

¹⁰ “Como estudante de graduação em Princeton, em 1942, Rawls escreveu uma longa tese teológica sobre os tópicos do pecado e da fé. Nesse ponto de sua vida, ele era um episcopal ortodoxo que alimentava o pensamento de entrar no seminário. Suas crenças religiosas tradicionais mudaram, no entanto, em resposta a vários incidentes que ocorreram com ele como soldado na Segunda Guerra Mundial. Tudo isso cercava o problema da teodiceia. No entanto, Rawls parece ter permanecido um fideísta kantiano (alguém que acredita em algum tipo de Deus, mas não como resultado de um argumento racional) pelo resto de sua vida, como indica um ensaio postumamente publicado em 1997 intitulado ‘On My Religion’ (...). DOMBROWSKI, D. Religion. In: MANDLE, J. & REIDY, D. (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 717.

¹¹ “Usarei o termo ‘doutrina’ para visões abrangentes de todos os tipos e o termo ‘concepção’ para uma concepção política e suas partes componentes, como a concepção da pessoa como cidadão. O termo ‘ideia’ é usado como um termo geral e pode se referir a qualquer um conforme o contexto determinar”. (RAWLS, 2005, p. 441). Várias vezes em PL, Rawls utiliza o termo “doutrinas morais” (*moral doctrines*) para se referir às várias doutrinas abrangentes que existem (morais, filosóficas e religiosas), mas Forst explica que o sentido correto seria, dentro de uma concepção política de justiça de PL, “doutrinas éticas” ou “concepções éticas”. “O sentido do termo ‘moral’, do qual Rawls se afasta, é o sentido ‘ético’ de uma concepção que está fundamentada em valores últimos e que se refere à vida boa. (...) Rawls pretende que sua teoria da justiça seja ‘razoável’, mas não ‘verdadeira’. Além disso, o conceito do razoável serve para distinguir concepções éticas ‘razoáveis’ das ‘não razoáveis’ e para fundamentar a tese de que os princípios da justiça estão no centro de um ‘consenso sobreposto’ [*overlapping consensus*] de doutrinas razoáveis”. FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Werle. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 57-58. Nesse trabalho, os termos doutrinas morais e concepções morais referem-se a doutrinas éticas ou concepções éticas.

¹² MAFFETTONE, S. Foreword. In: BAILEY, T; GENTILE, V. *Rawls and religion*. Nova York: Columbia University Press, 2015, p. vi.

As divisões a seguir procuram apresentar um recorte temático da religião em *Uma Teoria da Justiça* (1971) e no *O Direito dos Povos* (1999) enquanto uma narrativa expositiva do tratamento da religião na filosofia de Rawls, até chegar ao *Liberalismo Político* (1993). Em PL o tema é mais desenvolvido, sobretudo pelas reformulações na filosofia rawlsiana e pela presença de mais comentadores e críticos sobre o assunto. Assim, esse capítulo segue o fio de encontrar os aportes de deliberação e de razoabilidade em TJ e em LOP, visando saber se estes podem proporcionar uma interpretação mais inclusivista do tratamento de Rawls acerca da religião.

1.1 A religião em *Uma Teoria da Justiça*

John Rawls foi um filósofo norte-americano de notável importância no cenário da filosofia política em países de língua anglo-saxã. O tema Estado e religião também pode ser encontrado ao longo de suas muitas obras, como em *A Theory of Justice*. Publicada em 1971, TJ é um clássico da filosofia política do século XX, tendo recebido inúmeras críticas, filiações e exercido notável influência no cenário acadêmico mundial ao longo das décadas, sendo uma das obras mais conhecidas de Rawls.

Inicialmente, em TJ, o razoável aparece, em alguns momentos, associado à justiça como equidade e à posição original, como algo endossável e característico dos princípios de justiça e dos termos do acordo social pactuado pelas partes racionais durante a deliberação na posição original. Destarte, o conceito de razoável não recebe uma especificação nem desenvolvimentos consideráveis em TJ. Contudo, o objetivo dessa obra “é o de oferecer uma teoria razoável que contenha um conjunto básico de princípios com os quais possamos obter consenso no debate sobre a justiça”¹³.

Para os fins deste trabalho, observa-se que não há uma ligação entre religião e a razão pública, dado que esta última sequer aparece no livro. Todavia, expõe-se o tratamento da religião em TJ dada a importância dessa obra e de como esse tratamento vai mudando e recebendo mais aprofundamentos em PL, LOP e JFR. Contudo, a deliberação aparece desde o

¹³ MORRISON, W. *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*. 2. Ed. Tradução Jefferson Camargo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 469-470.

diálogo das partes na posição original, sendo um assunto que perpassa todas as obras do filósofo.

Como admite Rawls na entrevista a *Commonweal*, a religião não entrava na problemática de TJ. Esse livro apresentava uma doutrina abrangente do liberalismo visando estabelecer uma teoria da justiça através da teoria do contrato social, o ideal era que ela fosse imune às várias objeções comuns que o contratualismo havia recebido. Em PL, o problema é como a religião e as doutrinas seculares abrangentes eram vistas, se elas seriam compatíveis e se apoiariam as instituições fundamentais de uma democracia constitucional¹⁴.

Em TJ, Rawls teve como objetivo expor uma concepção de justiça onde os princípios de justiça fossem o objeto do acordo original para a estrutura básica da sociedade (*basic structure of society*)¹⁵. Nessa teoria, os princípios de justiça devem ordenar os acordos posteriores, detalhar os tipos de cooperação sociais e as formas de governo escolhidas. Esse modo de conceber os princípios da justiça é chamado de justiça como equidade (*justice as fairness*)¹⁶. Enquanto regra geral, uma concepção da justiça é razoável na medida do peso dos argumentos que são deliberados a favor de sua adoção na posição original (*original position*)¹⁷. Esse critério é validado quando a posição original incluir as muitas condições que devem ser consideradas na escolha de princípios de acordo com nossos juízos ponderados¹⁸.

O endosso dos termos do ‘contrato social’ em uma teoria de justiça como equidade é feito durante a deliberação das partes sob a influência da teoria da escolha racional. O próprio termo ‘contrato’ já passa a noção de que princípios da justiça são escolhidos consensualmente por pessoas racionais¹⁹. Para esse momento de argumentação, Rawls imagina uma situação inicial hipotética e a-histórica onde as partes estão situadas simetricamente. Essa representação

¹⁴ Cf. RAWLS, J. *Commonweal Interview with John Rawls*. In: *Collected Papers*. FREEMAN, S. (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1999a, p. 616.

¹⁵ “Por estrutura básica entendo as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade e o modo como se combinam em um sistema único de cooperação social” (RAWLS, 2005, p. 11).

¹⁶ Cf. RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, p. 10-11. Justiça como equidade é “o nome que Rawls atribui à sua concepção de justiça, incluindo os dois princípios da justiça, os deveres naturais, o princípio da justiça e o princípio da poupança justa, e a justificativa para eles da posição original. O nome deriva da ideia de que princípios justos de justiça devem resultar de uma situação de escolha inicial justa que incorpora todas as razões morais e práticas relevantes - a justiça da situação inicial é supostamente transferida para os princípios nele escolhidos” (FREEMAN, 2007, p. 473).

¹⁷ Posição original é “a situação inicial da qual transparece a versão de Rawls do contrato social. Ao invés de colocar as partes contratantes em um estado de natureza, onde eles conhecem sua situação histórica, Rawls situa as partes por trás de um véu de ignorância, onde eles não têm conhecimento de fatos sobre si mesmos ou sobre suas circunstâncias. Em trabalhos posteriores é um ‘procedimento de construção’ que representa características de pessoas morais livres e iguais” (FREEMAN, 2007, p. 468).

¹⁸ Cf., RAWLS, 1999, p. 391.

¹⁹ Cf. RAWLS, 1999, p. 10-14.

é chamada de posição original, onde as partes equitativamente dispostas decidem com base numa concepção de justiça a maneira de organizar e regular o sistema normativo para as instituições básicas da sociedade, como a Constituição política do Estado e suas leis²⁰.

A posição original é o *status quo* inicial adequado para garantir que os consensos fundamentais nela ponderados sejam equitativos. A justificativa da escolha de uma concepção de justiça e dos princípios fundamentais teria que passar por um critério de aceitabilidade para resolver um problema da deliberação pública, a saber, como escolher quais princípios seriam racionalmente eleitos na posição original²¹. A deliberação nessa posição já pressupunha uma certa razoabilidade nas condições e temas que seriam debatidos:

A ideia aqui é tornar nítidas para nós mesmos as restrições que parece razoável impor a argumentos que defendem princípios de justiça e, portanto, aos próprios princípios. Assim parece razoável e geralmente aceitável que ninguém deva ser favorecido ou desfavorecido pela sorte natural ou por circunstâncias sociais em decorrência da escolha de princípios. Também parece haver amplo consenso sobre o fato de que seria impossível adaptar princípios às condições de um caso pessoal. Mais ainda, deveríamos garantir que inclinações e aspirações particulares e concepções individuais sobre o bem não afetarão os princípios adotados.²²

A posição original visa apresentar um roteiro hipotético de deliberação. Ela “representa a tentativa de acomodar num único sistema, tanto os pressupostos filosóficos razoáveis impostos aos princípios, quanto os nossos juízos ponderados sobre a justiça”²³. Nessa posição, as partes que representam os interesses dos cidadãos, possuem um equitativo peso decisório para restringir a força dos acordos egoístas de alguns grupos da sociedade.

²⁰ Cf. RAWLS, 1999, p. 48. Um ponto interessante sobre o véu da ignorância e a religião é destacado por Freeman: “o véu de ignorância de Rawls é “grosso” em vez de “fino”. Suponha que as partes conheçam todos os tipos de fatos particulares sobre as pessoas em sua sociedade (raça, gênero, religião, riqueza, etc.), mas não conheçam suas próprias identidades – ninguém sabe quem ele ou ela é. Isso seria um véu “fino” de ignorância. Um véu fino permite um grau de imparcialidade. Não sabendo se sou rico ou pobre, homem ou mulher, certamente hesitaria antes de concordar com princípios de justiça que permitem uma franquia desigual que exclui mulheres e não-proprietários do direito de voto. Mas suponha que eu saiba que apenas uma pequena porcentagem de pessoas na sociedade – digamos 5% – não são cristãs. Eu poderia estar inclinado a jogar com as probabilidades e concordar em permitir princípios que dão preferência política à religião cristã na educação e em outras instituições. Afinal, tenho 95% de chance de me beneficiar de um princípio que endossa oficialmente minha religião. Mas é realmente justo para não-cristãos? Um fino véu de ignorância, embora forneça um grau “fino” de imparcialidade, ainda não é suficiente, acredita Rawls, para descartar a discriminação injusta contra minorias de pessoas com base em religião, raça e outras características que deveriam ser irrelevantes para seus direitos políticos e civis” (FREEMAN, 2007, p. 157).

²¹ Cf. RAWLS, 1999, p. 15.

²² RAWLS, 1999, p. 16.

²³ RAWLS, 1999, p.17.

Na posição original, as partes estão debaixo de um ‘véu da ignorância’ (*veil of ignorance*)²⁴, um artifício de representação sob o qual elas possuem somente um conhecimento genérico dos fatos sobre a sociedade humana, e não sabem, por exemplo, se pertencem à religião majoritária ou não, sendo mais racional criarem instituições livres para todos, evitando o ônus de serem prejudicadas caso pertençam a doutrinas menos influentes, afinal, só saberão de sua condição na sociedade quando saírem da posição original.

Como em uma situação contratual todos os termos devem bem debatidos, a posição original é esse *locus* ideal de deliberação racional, onde as partes tentam associar num só acordo, “os postulados para os princípios que, após as devidas reflexões, estaremos dispostos a aceitar como razoáveis”²⁵. Tendo as partes um peso igual na discussão do contrato, as normatizações que se impõe mutuamente definem os limites dos termos equitativos de cooperação social. Em TJ, a racionalidade das partes é um requisito imprescindível para o sucesso das deliberações, da obtenção de um consenso estrutural, e de como julgar os interesses rivais que existem na sociedade²⁶.

A justiça como equidade entende as partes na situação inicial como racionais e desinteressadas, e devem “supor que até seus objetivos espirituais podem sofrer oposição, da mesma maneira que podem sofrer oposição os objetivos daqueles que professam outras religiões”²⁷. Entretanto, essas são oposições racionais, visto que estão dialogando e construindo refletidamente arranjos sociais e políticos que possam ser melhorados à luz da garantia dos princípios de justiça e da cooperação social. A posição original não encerra o debate político e nem fixa autoritariamente nenhum ponto, pois os juízos ponderados e acordados podem ser repensados através dos avanços e recuos da deliberação pública através do equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*)²⁸.

²⁴ Cf. RAWLS, 1999, p.118. Véu da ignorância é um conceito procedimental onde “de algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posições de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância. Elas não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais” (RAWLS, 1999, p.118).

²⁵ RAWLS, 1999, p.18.

²⁶ “Sendo racionais, as pessoas na posição original reconhecem que deveriam considerar a prioridade desses princípios. Pois, se desejam estabelecer padrões consensuais para julgar suas reivindicações mútuas, elas precisam de princípios para a atribuição de pesos. Não podem supor que os seus juízos intuitivos serão sempre os mesmos; devido às suas diferentes posições na sociedade, certamente não serão. Assim, postulo que na posição original as partes tentem alcançar algum consenso acerca do modo como os princípios de justiça devem ser avaliados entre eles” (RAWLS, 1999, p.37).

²⁷ RAWLS, 1999, p.12.

²⁸ Cf. RAWLS, 1999, p.18.

A posição original impede, por exemplo, que alguns grupos tentem normatizar a sociedade à luz de suas crenças religiosas, como a volta às comunidades cristãs do século I ou de um passado nacional romantizado, um pensamento que desconsidera que os “ideais espirituais dos santos e dos heróis podem ser tão irreconciliáveis entre si quanto quaisquer outros ideais. Os conflitos na busca desses ideais são os mais trágicos”²⁹. Rawls presume que as partes têm interesses e objetivos básicos, para alcançá-los, elas fazem reivindicações umas às outras em vista de ver seus objetivos serem promovidos na estrutura básica da sociedade, sendo o interesse religioso um desses interesses.

São dois os princípios de justiça: o princípio da liberdade e o princípio que trata das desigualdades sociais e econômicas. Este último é subdividido no princípio da igualdade equitativa de oportunidades e no princípio de diferença³⁰. Embora o tema da religião também possa ser encontrado no segundo princípio, no sentido de proporcionar, por exemplo, a igualdade de acesso a cargos para cidadãos religiosos ou não, essa temática orbita majoritariamente em torno do primeiro princípio.

Um ponto interessante a respeito dos princípios é que na primeira formulação deles, Rawls considerava a razoabilidade, no segundo princípio, como um dos limites através da qual as desigualdades poderiam ser consideradas vantajosas³¹. Os princípios³² de justiça estabelecem que:

²⁹ RAWLS, 1999, p. 112.

³⁰ Sobre uma analogia entre a religião e o princípio de diferença, Dombrowski comenta que: “deve-se notar que o princípio de diferença de Rawls mostra uma notável semelhança com a opção preferencial pelos pobres encontrada em várias tradições religiosas” (DOMBROWSKI, 2015, p. 720-721). “É um lugar-comum nas religiões abraâmicas (judaísmo, cristianismo, islamismo) que todas as pessoas são irmãos/irmãs. Contudo, é um defeito de muitas filosofias políticas que negligenciem a fraternidade devido a um desejo excessivamente zeloso de acentuar as ideias importantes de liberdade e igualdade. O princípio da diferença corresponde aproximadamente ao significado da fraternidade: não querer sequer ter maiores vantagens, a menos que estas sejam em benefício dos outros. Obviamente, isto não significa esquecer a liberdade, que corresponde ao primeiro princípio e à primeira parte do segundo princípio. Estes dois princípios – e as ideias correspondentes de liberdade, igualdade e fraternidade – são o que uma pessoa escolheria para o desenho da sociedade na qual o seu inimigo lhe atribuiria o seu lugar”. DOMBROWSKI, D. *Rawls and religion: the case for political liberalism*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001, p. 32.

³¹ “Segundo [princípio]: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos” (RAWLS, 1999, p. 53).

³² “Esta versão recente dos dois princípios ainda surge da preocupação expressa no início do TJ, de que os objetivos espirituais dos indivíduos podem ser muito opostos, assim como os objetivos das diferentes religiões são opostos, portanto, não seria racional na posição original para concordar com um princípio que exigiria menores perspectivas de vida para alguns em prol de uma maior soma de vantagens para outros (utilitarismo). Dados estes objetivos espirituais ou religiosos opostos, a escolha racional seria insistir na igualdade de direitos e deveres básicos, a menos que as desigualdades sociais e econômicas gerassem benefícios compensadores para todos, especialmente para os menos favorecidos” (DOMBROWSKI, 2001, p. 31).

- (a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de liberdades básicas iguais que seja compatível com o mesmo esquema de liberdades para todos; e
- (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, em segundo lugar, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença)³³.

Uma das características desses princípios é a universalidade em sua aplicação, ou seja, são aplicáveis a todos os cidadãos. Mas não só isso, Rawls espera que os princípios sejam compreendidos pelos cidadãos e possam ser usados nas deliberações públicas³⁴, durante e após a posição original. Essa compreensão e utilização na vida pública deriva do fato da condição de publicidade dos princípios, do modo como eles atuam para uma ordenação da estrutura básica e para uma convivência equitativa. “O fato de sermos governados por esses princípios significa que queremos viver com os outros em termos que todos reconheceriam como equitativos, de uma perspectiva que todos aceitariam como razoável”³⁵.

O primeiro princípio demanda que as leis reguladoras das liberdades fundamentais sejam aplicadas igualitariamente, podendo passar por limitações quando algumas das liberdades venham interferir nas outras³⁶. No caso da liberdade moral e religiosa, ambas provêm do princípio da liberdade igual³⁷.

Apesar da liberdade estar associada com limitações constitucionais e jurídicas, “a liberdade consiste em uma determinada estrutura de instituições, em um certo sistema de normas públicas que definem direitos e deveres”³⁸. No caso da liberdade de consciência³⁹, por exemplo, os cidadãos a exercem quando são livres para realizar seus interesses morais, filosóficos ou religiosos, independente de restrições normativas desarrazoadas que queiram impor subserviência à determinada doutrina religiosa ou moral.

³³ RAWLS, J. *Justice as Fairness: A Restatement*. Ed. E. Kelly. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001(a), p. 42-43.

³⁴ Cf. RAWLS, 1999, p. 114.

³⁵ RAWLS, 1999, p. 419.

³⁶ Cf. RAWLS, 1999, p. 63.

³⁷ Cf. RAWLS, 1999, p. 212.

³⁸ Cf. RAWLS, 1999, p. 177.

³⁹ A liberdade de consciência “não se esgota no aspecto religioso, mas nele encontra expressão concreta de marcado relevo. [...] A liberdade de consciência ou de pensamento tem que ver com a faculdade de o indivíduo formular juízos e ideias sobre si mesmo e sobre o meio externo que o circunda. O Estado não pode interferir nessa esfera íntima do indivíduo, não lhe cabendo impor concepções filosóficas aos cidadãos”. MENDES, G.; BRANCO, P. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2015, p. 312-313.

A liberdade de consciência⁴⁰ inclui não somente a liberdade de escolher uma religião, como também de não possuir nenhuma religião. Ela inclui a liberdade de crença em questões éticas associadas à moralidade, valores e propósitos da vida, bem como questões metafísicas e espirituais sobre o que confere sentido existencial ao ser humano⁴¹.

As liberdades fundamentais possuem particularidades inerentes ao que permitem ou restringem, sendo que eventuais restrições são a última *ratio* a serem adotadas contra elas⁴², como, por exemplo, “uma proibição a adotar ou defender certas ideias religiosas, morais ou políticas é uma restrição à liberdade e deve ser julgada como tal”⁴³. Tendo em vista que o princípio da liberdade igual fundamenta a liberdade moral e religiosa, a limitação ou uma restrição a qualquer liberdade só seria aceita para impedir uma injustiça ainda maior.

Diante da complexidade de uma sociedade bem-ordenada, algumas normas básicas devem regular a deliberação pública⁴⁴, bem como um acordo acerca dos procedimentos razoáveis de indagação e debate para que a liberdade de expressão⁴⁵ não perca seu valor. Assim,

⁴⁰ “A liberdade religiosa e a liberdade de consciência incluídas no primeiro princípio (o princípio da igualdade) não devem ser banalizadas ou tidas como garantidas, especialmente porque a negação da liberdade religiosa pode ser devastadora para os crentes religiosos sinceros. Rawls sabe disso. O princípio da igualdade (o primeiro princípio) e o princípio da diferença (o segundo princípio) são organizados em ordem serial para mostrar esta importância. A liberdade de religião e a liberdade de consciência não podem ser negociadas em prol de ganhos sociais ou econômicos” (DOMBROWSKI, 2001, p. 31-32).

⁴¹ Cf. FREEMAN, 2007. p. 47.

⁴² “Diversas medidas previstas em lei podem restringir direitos fundamentais, mas tais restrições sempre decorrem da aplicação de outros direitos fundamentais e sempre devem preservar o núcleo essencial do direito. Por esta razão, não se afigura razoável que, a pretexto de afirmar o direito à segurança jurídica e o princípio da legalidade, sejam restringidas a liberdade, a intimidade e a privacidade para alguém do seu conteúdo essencial. Tem-se, nesses casos, além da ofensa ao direito fundamental que se vê agredido em seu núcleo essencial, também flagrante ofensa ao princípio da dignidade da pessoa humana”. MENDES, G.; BRANCO, P. *Curso de direito constitucional*. 18. ed. São Paulo: SaraivaJur, 2023, p. 401.

⁴³ RAWLS, 1999, p. 178.

⁴⁴ “Por fim, dada essa especificação das liberdades básicas, pressupõe-se que, na maioria dos casos, percebe-se claramente se um instituto legal de uma lei realmente restringe ou simplesmente regula uma determinada liberdade básica. Por exemplo, certas regras de método são necessárias para regular uma discussão; sem a aceitação de procedimentos razoáveis de indagação e debate, a liberdade de expressão perde seu valor” (RAWLS, 1999, p. 178).

⁴⁵ Sarlet esclarece que “quanto ao seu âmbito de proteção, a liberdade de expressão abarca um conjunto diferenciado de situações, cobrindo, em princípio, uma série de liberdades (faculdades) de conteúdo espiritual, incluindo expressões não verbais, como é o caso da expressão musical, da comunicação pelas artes plásticas, entre outras. A liberdade de expressão consiste, mais precisamente, na liberdade de exprimir opiniões, portanto, juízos de valor a respeito de fatos, ideias, portanto, juízos de valor sobre opiniões de terceiros etc. Assim, é a liberdade de opinião que se encontra na base de todas as modalidades da liberdade de expressão, de modo que o conceito de opinião (que, na linguagem da Constituição Federal, acabou sendo equiparado ao de pensamento) há de ser compreendido em sentido amplo, de forma inclusiva, abrangendo também, apenas para deixar mais claro, manifestações a respeito de fatos e não apenas juízos de valor. Importa acrescentar que, além da proteção do conteúdo, ou seja, do objeto da expressão, também estão protegidos os meios de expressão, cuidando-se, em qualquer caso, de uma noção aberta, portanto inclusiva de novas modalidades, como é o caso da comunicação eletrônica”. SARLET, I. Teoria geral dos direitos fundamentais. In: SARLET, I.; MARINONI, L.; MITIDIERO, D. *Curso de direito constitucional*. 10. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021, p. 513-514.

os representantes em uma convenção constituinte ou os membros de uma legislatura precisam decidir as formas específicas das liberdades para construir um sistema global de liberdades, e ponderar uma liberdade em relação à outra, afinal, “a melhor ordenação das várias liberdades depende da totalidade das limitações a que elas estão sujeitas”⁴⁶.

Na justiça como equidade, a liberdade de igual consciência é um dos pontos fixos na argumentação pública. Essa liberdade é um dos direitos contidos dentro do princípio das liberdades iguais, ela é “o único princípio que as pessoas na posição original conseguem reconhecer. As partes não podem correr riscos envolvendo sua liberdade, permitindo que a doutrina religiosa ou moral dominante persiga, ou elimine outras doutrinas se o pretender”⁴⁷.

Rawls conjectura que o princípio da liberdade igual poderia não ser aceito por algumas seitas religiosas, notadamente quando estas não reconhecessem nenhum princípio de justiça que restringisse suas reivindicações, ou alegando com base na lei divina uma impossibilidade de diálogo entre confissões diferentes. Apesar de tal postura já ter sido vista na história da humanidade, em uma sociedade bem-ordenada o princípio da liberdade igual é prioritário sobre posturas não razoáveis e dogmáticas.

Alguém pode, de fato, pensar que todos deveriam reconhecer as mesmas crenças e princípios fundamentais que essa pessoa reconhece, e que não o fazendo estão lamentavelmente errados e fora do caminho da salvação. Mas um entendimento adequado das obrigações religiosas e de princípios fundamentais filosóficos e morais demonstra que não podemos esperar que outros concordem com uma liberdade inferior. Muito menos podemos pedir-lhes que nos reconheçam como intérpretes adequados de seus deveres religiosos ou de suas obrigações morais⁴⁸.

Com a diversidade de formas de vida existentes em uma democracia, e diante dos exemplos históricos das perseguições e guerras religiosas ocorridas no passado, não há como pensar um Estado governado por uma ideologia que viole os direitos e liberdades fundamentais, qualquer que seja ela. Nesse sentido, o Estado laico é uma forma de organização que respeita a liberdade, a igualdade e a igual dignidade dos cidadãos, devendo garantir a liberdade de todos através de uma tolerância normativa e institucional perante as diversas convicções de fé e moral⁴⁹.

⁴⁶ RAWLS, 1999, p. 178.

⁴⁷ RAWLS, 1999, p. 181.

⁴⁸ RAWLS, 1999, p. 182-183.

⁴⁹ “Da necessidade de neutralidade pelo Estado surge, portanto, um interesse objetivo pela existência de instituições religiosas autônomas. Elas são, para o crente individual, de uma ajuda que o Estado não lhe pode oferecer. Além disso, essas instituições possibilitam o contato social, o culto público a Deus e a conduta em

É uma ideia familiar que não é papel do Estado prescrever, advogar ou mesmo favorecer em suas políticas qualquer confissão ou doutrina religiosa em particular. A tolerância religiosa, ou o “livre exercício” e o não estabelecimento da religião proclamados pela primeira emenda da Constituição dos Estados Unidos, foram o produto intelectual das Guerras Religiosas que ocorreram nos séculos XVI e XVII na Europa. A liberdade de consciência, como Rawls a entende, generaliza essa ideia para incluir também a liberdade de crenças filosóficas, avaliativas e morais. Mais controversamente, a liberdade de consciência, como Rawls a interpreta, inclui a “separação” ou independência das decisões políticas da influência não apenas de doutrinas religiosas, mas também de outras doutrinas filosóficas e morais “abrangentes”⁵⁰.

No Estado laico as associações particulares – igrejas e universidades – podem livremente se organizar conforme o desejo de seus membros, desde que estes escolham a qualquer tempo se desejam permanecer filiados ou não, isso garante não somente o direito de associação, mas também a autonomia dos cidadãos. Como o Estado laico não é contrário às religiões, ele também garante a liberdade religiosa⁵¹ e de culto, e seu ordenamento jurídico não reconhece a apostasia como um crime⁵².

Como toda liberdade fundamental não é absoluta em si, a liberdade de consciência também é alvo de limitações, podendo estas serem feitas em prol do interesse público e em nome da ordem e da segurança públicas. Tais limitações não significam que os interesses públicos sejam superiores aos interesses religiosos e morais, nem que o governo deva tratar as questões religiosas com indiferença, nem mesmo pode suprimir convicções filosóficas quando estas conflitarem com questões de Estado⁵³.

comunidade, que faz parte das normas da maioria das religiões. Essas instituições são, portanto, uma prova de que os interesses religiosos são interesses públicos. Com base nesse resultado, o Estado não deve apenas garantir a liberdade religiosa, como deve, também, regular as modalidades de sua distância em relação às Igrejas”. STARCK, C. *Ensaio constitucionais*. São Paulo: Saraiva, 2020, p. 194.

⁵⁰ FREEMAN, 2007. p. 47.

⁵¹ “Na liberdade religiosa incluem-se a liberdade de crença, de aderir a alguma religião, e a liberdade do exercício do culto respectivo. As liturgias e os locais de culto são protegidos nos termos da lei. A lei deve proteger os templos e não deve interferir nas liturgias, a não ser que assim o imponha algum valor constitucional concorrente de maior peso na hipótese considerada. [...] Na liberdade de religião inclui-se a liberdade de organização religiosa. O Estado não pode interferir sobre a economia interna das associações religiosas. Não pode, por exemplo, impor a igualdade de sexos na entidade ligada a uma religião que não a acolha” (MENDES, G.; BRANCO, P., 2015, p. 316). No caso brasileiro, o artigo 5º, inciso VI da Constituição Federal de 1988, garante que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias”. BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm . Acesso em: 17 abr. 2022.

⁵² Cf. RAWLS, 1999, p. 186.

⁵³ “Não apenas os agentes do governo e as maiorias democráticas são impedidos de violar as liberdades básicas, mas também os próprios cidadãos não podem transferi-las para outros ou negociar com elas. A ideia da inalienabilidade das liberdades básicas não é peculiar a Rawls, mas é uma característica fixa do liberalismo. Nenhum governo liberal imporá um contrato em que uma pessoa tentasse se vender como escrava, ou renunciasse à liberdade de religião ou liberdade de expressão (tornando-se membro permanente de uma confissão religiosa,

Um governo democrático justo é limitado por suas competências constitucionais para não impor arbitrariedades, como, por exemplo, querer determinar consoante a doutrina ideológica de um governante quais associações são legítimas, ou atentar contra a liberdade nos campos das artes e da ciência⁵⁴. Na teoria da justiça como equidade, o Estado tem suas competências limitadas por uma constituição justa que estabelece “que o Estado não tem o direito nem dever de fazer o que ele ou uma maioria (ou qualquer outro grupo) quiser fazer nas questões de religião ou moral. Seu dever limita-se a garantir as condições de igual liberdade moral e religiosa”⁵⁵.

Rawls considera que eventuais limitações na liberdade de consciência em nome da ordem pública necessitam da existência de expectativas razoáveis que precisam se apoiar no bom senso dos cidadãos, na apresentação de evidências e de debates que utilizem formas de argumentação aceitas publicamente (como a observação comum e os métodos científicos) que justifiquem e legitimem eventual limitação.

As formas de deliberação pública podem estar fundadas nos princípios de justiça e em comparações interpessoais de bem-estar pessoais (bens primários). Estes são critérios que auxiliam na justificação pública de certas ações políticas com base em uma concepção de justiça social e, não são determinados por uma única doutrina, por deverem resguardar a liberdade igual dos cidadãos e não ferir o interesse comum na ordem pública. Tal postura não significa um ceticismo quanto à filosofia ou indiferença em face da religião⁵⁶, mas um igual respeito em relação a todas as doutrinas e à igual cidadania.

A história mostra que nem sempre os Estados tiveram uma postura a favor da liberdade e da tolerância para com certas crenças, muitas formas de intolerância praticadas com o aval do governante ou do Estado não teriam respaldo no princípio da liberdade igual. Nesse sentido,

por exemplo). As pessoas podem perder algumas de suas liberdades básicas como resultado de cometer crimes graves, mas o confisco é diferente da transferência voluntária. A inalienabilidade é uma consequência do fato de que a liberdade de contrato e os direitos absolutos de propriedade não são liberdades absolutas ou básicas para Rawls” (FREEMAN, 2007, p. 51).

⁵⁴ Cf. RAWLS, 1999, p. 181.

⁵⁵ RAWLS, 1999, p. 182-183.

⁵⁶ Cf. RAWLS, 1999, p. 188.

Rawls cita o caso da condenação à morte para os hereges na Idade Média usando o pensamento de São Tomás de Aquino⁵⁷, um caso de ação estatal com respaldo em uma doutrina religiosa⁵⁸.

De outro lado, uma tolerância meramente restritiva também entraria em conflito com o princípio da liberdade igual, Rawls cita como exemplo o caso de Rousseau, para este seria “impossível viver em paz com pessoas que se acredita réprobos; amá-las seria odiar Deus que as castiga; é absolutamente necessário convertê-las ou torturá-las”⁵⁹. Para Rousseau, se essa intolerância teológica fosse admitida ela teria um efeito civil muito negativo, sob a égide desse pensamento os reis seriam meros funcionários dos sacerdotes e, apesar da importância da religião para a sociedade, ela deveria ser separada do Estado e a tolerância deste seria restrita àquelas religiões que não interferissem nos deveres dos cidadãos⁶⁰.

Rawls considera as posições de Aquino e de Rousseau como dogmáticas, elas não mais teriam força perante as formas de deliberação aceitas em uma democracia, nem bastariam para rejeitar o princípio da tolerância⁶¹. A diferença entre, de um lado, Rousseau e Locke, e do outro, Santo Tomás de Aquino e os reformadores protestantes, é que os primeiros defendiam uma tolerância restrita, para eles a limitação da liberdade era respaldada nas hipóteses das consequências negativas da intolerância para a ordem pública.

Em relação a Tomás de Aquino e os reformadores protestantes, as razões da intolerância são uma questão de fé, indo além dos limites da tolerância e impedindo o diálogo entre os cidadãos, afinal “quando a supressão da liberdade se baseia em princípios teológicos ou em artigos de fé, não há argumentação possível”⁶². Mas, a concepção de Rousseau e Locke poderia reconhecer a prioridade dos princípios escolhidos na posição original⁶³.

⁵⁷ “Em si mesmos, estão em estado de pecado, pelo que merecem ser separados por excomunhão, não só da Igreja, mas também, do mundo, pela morte. Pois, é muito mais grave perverter a fé, vida da alma, do que falsificar o dinheiro, ajuda da vida temporal. Ora, se os príncipes seculares logo condenam justamente à morte os falsificadores de moedas ou outros malfeitores, com maior razão os heréticos, desde que são convencidos de heresia, podem logo ser, não só excomungados, mas também justamente condenados à morte”. AQUINO, T. *Suma de Teologia*. III, Parte II-III (a). Trad. Ovídio Calle Campo. Biblioteca de Autores Cristianos, Madri: 1990, Questão 11 ‘Da heresia’, art. 3.1, p. 127.

⁵⁸ Cf. RAWLS, 1999, p. 189.

⁵⁹ ROUSSEAU, J. *O contrato social*. Trad. Antonio P. Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 166.

⁶⁰ “Agora que já não há nem pode haver religião nacional exclusiva, deve-se tolerar todas as que toleram as que se mostram tolerantes com as outras, desde que seus dogmas nada tenham de contrário aos deveres do cidadão. Mas quem quer que ouse dizer: *Fora da Igreja não há salvação*, deve ser banido do Estado, a menos que o Estado seja a Igreja, e o príncipe, o pontífice. Tal dogma só pode ser útil num governo teocrático; em qualquer outro, é pernicioso” (ROUSSEAU, 1996, p. 166, itálico no original).

⁶¹ Cf. RAWLS, 1999, p. 189.

⁶² RAWLS, 1999, p. 189.

⁶³ Cf. RAWLS, 1999, p. 190.

Dentro da liberdade de consciência, a visão que todos devem obedecer a Deus é uma ideia permitida, mas não é um princípio de julgamento, nem confere a alguém o poder de interferir na concepção religiosa ou não das outras pessoas. Tão pouco essa ideia permite, com base em qualquer princípio religioso, fazer uma reivindicação para si de uma liberdade maior que a dos demais no âmbito político ou jurídico. Em uma sociedade bem-ordenada, as reivindicações são analisadas com base nos princípios de justiça escolhidos consensualmente na posição original, e não pela força dos desejos e interesses de algumas partes⁶⁴.

O estabelecimento do princípio da liberdade igual é um tipo de adoção de limites entre os interesses e direitos das partes pactuados na posição original, seu surgimento remonta à história da tolerância religiosa e de como esta pode ser ampliada para outras questões. No caso da justiça como equidade, são os princípios de justiça que podem arbitrar certos conflitos entre as doutrinas, como o fazem na regulação das reivindicações das religiões rivais⁶⁵. Esses princípios “além de especificar os termos da cooperação entre os indivíduos, também definem um pacto de reconciliação entre as diversas religiões e convicções morais e as formas de cultura às quais pertencem”⁶⁶.

Os princípios de justiça, para terem estabilidade, precisam do endosso das diferentes concepções éticas abrangentes. A liberdade de consciência, como direito fundamental, é endossável pelas doutrinas religiosas, uma vez que lhes assegura livre profissão de suas crenças, na medida em que não entram em conflito com os direitos fundamentais.⁶⁷

A justificação pública em uma sociedade bem-ordenada deve ser respaldada nos princípios de justiça, contra estes “nem a intensidade de um sentimento nem o fato de ser compartilhado pela maioria contam para coisa alguma”⁶⁸. Logo, não é permitido que determinada maioria se aproveite de sua força para violar os direitos fundamentais⁶⁹.

⁶⁴ Cf. RAWLS, 1999, p. 190-191.

⁶⁵ Cf. RAWLS, 1999, p. 193-194.

⁶⁶ RAWLS, 1999, p. 194.

⁶⁷ WEBER, T. Justiça: ética, direito e moral. In: *Princípios fundamentais de justiça*. MIZUTA, A.; PROENÇA, F.; WEBER, T. (coord). Curitiba: Juruá, 2015, p. 18.

⁶⁸ RAWLS, 1999, p. 395

⁶⁹ “Os direitos fundamentais podem ser conceituados como direitos usualmente relativos a uma existência humana digna, reconhecidos por uma Constituição, que impõem deveres ao Estado (e, às vezes, aos próprios particulares), salvaguardando o indivíduo, a coletividade ou a humanidade. (...) é majoritário que a expressão ‘direitos humanos’ designa direitos previstos em tratados internacionais, enquanto o termo ‘direitos fundamentais’ se refere aos direitos positivados em uma Constituição”. FONTELES, S. *Direitos fundamentais*. 6 ed. São Paulo: Juspodivm, 2024, p. 26.

É com base nos princípios de justiça, notadamente o primeiro princípio, que os cidadãos podem analisar diferentes valores ou doutrinas religiosas e morais e chegarem a uma decisão sobre qual modo de vida é mais adequado ao seu próprio estilo de vida. A ideia básica é que a liberdade de consciência e de associação são essenciais para os cidadãos, através da deliberação racional, alcançarem uma decisão informada sobre os princípios morais e religiosos que lhes fornecem uma orientação vinculativa para seus ‘planos racionais de vida’⁷⁰.

Os planos de vida devem ser escolhidos racionalmente, sobretudo conforme a racionalidade deliberativa. Essa racionalidade é um processo de reflexão, em regra individual, sobre a escolha do seu próprio plano de vida, sendo “decidido em consequência de ponderação cuidadosa, na qual o agente analisasse, à luz de todos os fatos pertinentes, como seria realizar esses planos e, dessa forma, procurasse identificar o curso de ação que melhor realizaria seus desejos mais fundamentais”⁷¹. Essa ponderação deve traçar o melhor esquema da obtenção de seus resultados pretendidos ao longo do tempo, em uma sociedade bem-ordenada, ou seja, regida pelos princípios de justiça.

Isso não significa que uma racionalidade deliberativa não possa ser utilizada no espaço público, aliás, uma argumentação feita por muitos cidadãos tem chances maiores de alcançar uma conclusão mais razoável do que numa reflexão isolada. Um exemplo disso é a discussão e votação de um projeto de lei, em uma democracia, essa votação obedece à regra da maioria. A deliberação pública permite também que os cidadãos e autoridades públicas aprimorem suas decisões após debaterem com os demais.

No cotidiano, a troca de opiniões com os outros controla a nossa parcialidade e amplia a nossa perspectiva; somos levados, dessa forma, a ver as coisas do ponto de vista das outras pessoas e percebemos os limites da nossa visão. Mas, no processo ideal, o véu de ignorância significa que os legisladores já são imparciais. A vantagem da discussão está no fato de que até os legisladores representativos têm limitados conhecimento e capacidade de raciocínio. Nenhum deles sabe tudo o que os outros sabem nem pode chegar às mesmas conclusões às quais podem chegar em conjunto. A discussão é um modo de combinar as informações e ampliar a abrangência dos argumentos. Pelos menos ao longo do tempo, parece que os efeitos da deliberação comum são os de aprimorar as decisões.⁷²

Rawls chega a considerar criar uma forma ideal de deliberações públicas para as questões de justiça, um sistema de normas bem elaboradas que reunisse os principais

⁷⁰ Cf. FREEMAN, 2007, p. 56.

⁷¹ RAWLS, 1999, p. 366.

⁷² RAWLS, 1999, p. 315.

conhecimentos e capacidades de raciocínio em grupo para viabilizar a melhor aproximação de um julgamento correto, mas ele não avança na discussão. Seu procedimento ideal da aplicação dos princípios é desenvolvido pela sequência de quatro estágios, um processo que envolve uma ampla deliberação dos representantes dos cidadãos, sobretudo no estágio legislativo⁷³.

Tendo em vista que a justiça como equidade adota a prioridade do justo sobre o bem como um dos parâmetros de construção de um sistema democrático justo, sua ordem normativa justa é pautada pelos princípios de justiça, devendo regular o contexto normativo que possibilita uma estabilidade social onde os planos de vida possam se concretizar. Um exemplo disso está no princípio das liberdades políticas, pois nele a igual liberdade religiosa permite o cidadão professar sua fé com razoabilidade. Para tanto, ela proíbe posturas religiosas que violem a integridade física e a dignidade humana, no caso extremo do sacrifício humano, “nem a religiosidade nem a consciência bastam para proteger tal costume”⁷⁴. Rawls também reconhece a possibilidade da objeção de consciência e da desobediência civil diante de leis e políticas injustas.

De todo modo, uma sociedade bem-ordenada tem o objetivo de defender e promover as instituições da justiça, para isso ela pode chegar a proibir a expressão de uma determinada doutrina religiosa. No caso de violações expressas das liberdades iguais dos cidadãos, a decisão estatal deve primar pela ordem pública contra convicções religiosas intolerantes, tal decisão é necessária, pois, “o grau de tolerância para com concepções morais antagonistas depende de até que ponto é possível conceder-lhes um lugar de igualdade dentro de um sistema justo de liberdades”⁷⁵.

Os princípios de justiça não são superiores aos princípios das concepções religiosas ou morais, é que a construção pública de uma base consensual para uma vida cívica passa pela deliberação das partes e de seus juízos ponderados em torno de princípios que respeitem a liberdade, a igualdade e a dignidade dos cidadãos.

Não quero dizer, naturalmente, que concepções não-políticas não tenham validade. Podem, de fato, confirmar nosso juízo e amparar nossos atos de maneira que são justas com base em outros fundamentos. Não obstante, não são esses princípios, mas os princípios da justiça, as condições fundamentais da cooperação social entre pessoas livres e iguais que servem de alicerce para a constituição.⁷⁶

⁷³ Cf. RAWLS, 1999, p. 315.

⁷⁴ RAWLS, 1999, p. 325.

⁷⁵ RAWLS, 1999, p. 325.

⁷⁶ RAWLS, 1999, p. 337-338.

Dessa forma, não há em TJ uma desconsideração da importância da espiritualidade, nem uma restrição dos interesses e discursos religiosos na sociedade, estes são garantidos pela liberdade de consciência, de expressão e de religião. A questão gira em torno de pactuar um acordo onde as liberdades fundamentais tenham a prioridade sobre os diversos interesses enquanto um pacto político justo, que estimule o desenvolvimento das instituições democráticas e da cooperação equitativa entre os cidadãos. Nessa linha, é interessante a colocação de Dombrowski sobre a religião em TJ:

Embora “religião” nem sequer apareça no Index de TJ, é um tema que percorre seus escritos do começo ao fim. Rawls estava preocupado com a sobrevivência e o florescimento da democracia constitucional em países onde a maioria das pessoas afirma de alguma forma ser religiosa. Ele negou vigorosamente que sua filosofia política fosse um argumento velado para a religião ou para o secularismo. Na verdade, ele defende a ideia de Tocqueville de que a religião floresce nos Estados Unidos *justamente por causa* da separação entre Igreja e Estado. Tanto a religião quanto a democracia estavam a caminho, em sua opinião, no esforço de realizar um bem comum de bens comuns em que as religiões que uma vez rejeitaram a tolerância de diferenças razoáveis como uma virtude, podem vir a aceitá-la como tal (...)⁷⁷.

Ao final de TJ, há uma última defesa da posição original e uma esperança na construção de um mundo social a partir de uma perspectiva não metafísica. No caso da posição original, ela é vista como um exercício representativo e dialógico das partes, onde elas podem combinar em uma só concepção, com a devida reflexão, a totalidade das condições que podem ser consensualmente reconhecidas enquanto razoáveis para conduta social de uns para com os outros. Se elas alcançarem essa concepção, poderão ampliar suas considerações acerca de um mundo social mais justo, conforme é buscado na posição original, para tanto, terão de deliberar coerentemente e perseguir as conclusões alcançadas nessa posição.

Não há aqui uma única vontade social, como se todas as pessoas estivessem fundidas em um único ser. As partes reconhecem sua individualidade, autonomia e a pluralidade de seus interesses, mas, precisam adotar uma perspectiva organizacional razoável e intergeracional, afinal, elas também deliberam pensando nas gerações seguintes⁷⁸.

Assim, ver o nosso lugar na sociedade da perspectiva dessa posição é vê-lo *sub specie aeternitatis*: é encarar a situação humana não só de todas as perspectivas sociais, mas também de todas as perspectivas temporais. A perspectiva da eternidade não é uma perspectiva de um certo lugar que esteja além do mundo, nem o ponto de vista de um

⁷⁷ DOMBROWSKI, D. Religion. In: MANDLE, J, & REIDY, D. (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 721-722, *italico no original*.

⁷⁸ Cf. RAWLS, 1999, p. 514.

ser transcendente; mais precisamente, é uma certa forma de pensar e sentir que pessoas racionais podem adotar dentro do mundo. E, tendo feito isso, podem, seja qual for sua geração, reunir em um esquema único todas as perspectivas individuais e alcançar juntas os princípios reguladores que todos podem afirmar ao viver segundo eles, cada qual de seu próprio ponto de vista. A pureza de coração, caso ela possível alcançá-la, consistiria em ver as coisas com clareza e agir com graça e autocontrole da perspectiva de tal ponto de vista.⁷⁹

Esse argumento de encarar a situação humana em uma visão social *sub specie aeternitatis*, é uma visão dentro da nossa história, não além dela, podendo ser associada a uma indicação do que Thomas Nagel chamaria de o ‘temperamento religioso’ de Rawls⁸⁰. Por outro lado, essa perspectiva também lembra a interpretação de Rawls do conceito de filosofia como reconciliação de Hegel. Para este, o esquema mais adequado de instituições que expressam a liberdade já existe diante dos nossos olhos e não em um mundo ideal do porvir, sendo a tarefa da filosofia entender esse esquema. Se de fato o entendêssemos, alcançaríamos a reconciliação com nosso mundo social, não no sentido de uma aceitação resignada a este mundo, mas reconciliação como uma percepção de nosso mundo social enquanto uma forma de vida em instituições políticas e sociais que, efetiva nossa essência e liberdade nesse mundo⁸¹.

Para Weithman (2014), Rawls tem uma percepção do mundo como um todo que o apresenta como digno de devoção e reverência pelo modo como entende e expõe a sociedade bem-ordenada, apresentando-a como tendo uma condição de religiosidade na posição original. Na posição original consideramos os fatos psicológicos e científicos aceitos pelo véu da ignorância junto aos princípios de justiça e, com isso, podemos enxergar como o mundo todo poderia ser. Isso nos leva a uma compreensão de um mundo natural e social digno de devoção e reverência porque é um espaço onde “os homens mostram sua liberdade, sua independência das contingências da natureza e da sociedade”⁸².

Rawls realmente acredita que devemos agir com base nos princípios do direito, não apenas para expressar nossa devoção, mas também para constituir a ordem do mundo e, assim, ajudar a criar ou manter um mundo que seja digno de reverência. A necessidade de cada um de nós de constituir continuamente a ordem do mundo investe

⁷⁹ RAWLS, 1999, p. 514.

⁸⁰ “O temperamento profundamente religioso em Rawls aparece em sua filosofia de muitas maneiras. A própria filosofia política envolve uma fé razoável de que uma sociedade justa é possível, caso contrário alguém poderia se perguntar se vale a pena para os seres humanos viverem nesta terra. Além disso, Rawls também visa estabelecer que a natureza humana é boa no sentido de que é capaz de justiça, o que implica uma rejeição (à la Rousseau) do pecado original (PL 128; cf. CP 448; LHPP 205–209)” (DOMBROWSKI, 2015, p. 718).

⁸¹ Cf. RAWLS, J. *Lectures on the history of moral philosophy*. Ed. Barbara Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, p. 331-332.

⁸² Cf. WEITHMAN, P. Does Justice as Fairness Have a Religious Aspect? In Mandle, J.; REIDY, D. (eds.). *A Companion to Rawls*. Hoboken, NJ: Wiley, 2014, p. 48.

cada ato nosso com um significado maior. Esse investimento torna plausível dizer que a justiça como equidade tem um aspecto religioso.⁸³

De outro lado, numa sociedade bem-ordenada, a educação enquanto instituição deve se pautar por um ensino que transmita os valores políticos de uma sociedade democrática e de seus princípios de justiça. Nessa sociedade a educação moral é uma educação para a autonomia, e não uma catequese que reforce determinada tradição religiosa ou a autoridade de alguma ideologia⁸⁴.

Em TJ, Rawls não é cético nem indiferente em relação à religião, pois, embora o correto seja anterior ao bom, o bom é, no entanto, uma característica necessária da vida moral, em geral, e de uma sociedade justa, em particular. As partes por trás do véu da ignorância sabem que terão alguns interesses que dizem respeito à religião, mas quais? Ou seja, a prioridade do correto ao bom não significa que os valores políticos necessariamente superem os valores transcendentais. De fato, a importância das crenças religiosas, incluindo seu papel na constituição da identidade pessoal, desempenha um papel fundamental no argumento da prioridade da liberdade. Entretanto, a força da convicção religiosa não se sobrepõe à justiça (...).⁸⁵

Como apresentado, a religião em Rawls é frequentemente associada numa perspectiva principiológica e com limitações constitucionais e jurídicas, onde a liberdade determina uma certa estrutura de instituições, um sistema normativo público de direitos e deveres. O princípio da liberdade igual tem também um aporte histórico que pode ser associado ao elemento religioso. Esse princípio de justiça parte de uma ideia intuitiva de generalizar o princípio de tolerância religiosa, ampliando-o para uma forma social, que repercute na promoção da liberdade igual normatizado nas instituições públicas de uma sociedade democrática.

Desse modo, a temática da religião em TJ, recebe um tratamento principiológico e normativo dentro do princípio das liberdades iguais, mais especificamente no princípio da liberdade de consciência, que se dilui nas instituições sociais e na vida dos cidadãos. Pode-se verificar que a religião e os cidadãos religiosos, quando na posição original e sob o véu da

⁸³ WEITHMAN, 2014, p. 50.

⁸⁴ “Assim, a educação moral é educação para a autonomia. No devido tempo, cada qual saberá por que adotaria os princípios da justiça e como são deduzidos das condições que caracterizam o fato de ser um igual numa sociedade de pessoas morais. Disso decorre que, ao aceitar esses princípios com base nisso, não somos influenciados principalmente pela tradição e pela autoridade, nem pelas opiniões alheias. Por mais necessárias que sejam essas instituições possam ser para que alcancemos um entendimento completo, acabamos por afirmar uma concepção do justo com base em fundamentos razoáveis que podemos estabelecer de maneira independente para nós mesmos. (...) Assim, agir com autonomia é agir segundo princípios com os quais concordaríamos na condição de seres racionais livres e iguais, e que devemos entender dessa maneira” (RAWLS, 1999, p. 452).

⁸⁵ DOMBROWSKI, 2015, p. 720.

ignorância, recebem um status equitativo igualmente dispensado às demais doutrinas morais e filosóficas. Nesse procedimento de representação, os princípios de justiça pactuados são o norte fundamental da organização, justificação e construção de um acordo político para a estrutura básica da sociedade, sem privilegiar nenhuma doutrina específica em detrimento de outras.

Em TJ, Rawls também demonstra um tratamento normativo em torno da liberdade de consciência e de religião no sentido de assegurarem um *ethos* religioso razoável, em consonância com as garantias da segurança e ordem públicas, que limitam e restringem quaisquer posturas religiosas e morais que violem ou tentem violar os direitos e liberdades fundamentais pactuados em prol da estabilidade social. Com isso, não há restrições discriminatórias com relação ao discurso religioso⁸⁶ ou às formas de culto e manifestações de fé públicas razoáveis que respeitem os princípios de justiça pactuados e a constituição política.

A temática da deliberação é encontrada em TJ desde o diálogo reflexivo das partes na posição original e permanece na atuação da vida pública, onde os debates públicos são partes essenciais do exercício da cidadania. Essa argumentação, embora tenha um caráter coletivo, também tem um aspecto individual forte. Isso é percebido na definição que as partes são racionais e possuem interesses e planos racionais e na racionalidade deliberativa como processo de reflexão individual acerca de seu plano de vida. Assim, a questão da razoabilidade⁸⁷ é pouco trabalhada na obra, em contraste com a racionalidade⁸⁸. Entretanto, como será mostrado, a razoabilidade ganhará importância nas obras posteriores de Rawls, principalmente em PL.

Apresentada, em síntese, como a religião é concebida em TJ, é necessário expor como a concepção política de justiça é configurada para o âmbito internacional, nela, a religião possui um tratamento mais diversificado por causa da pluralidade cultural dos povos. Esse é um salto considerável, Rawls publicou muitos artigos e livros importantes até LOP. Apesar disso, as

⁸⁶ “O discurso religioso tende a introduzir elementos de sacralidade e transcendência na esfera pública, nomeadamente em torno da vida, do homem, da justiça, da verdade e do bem, sem os quais a política facilmente colapsa sob as mais variadas motivações egoístas e resvala para a simples luta entre grupos de interesse”. MACHADO, J. *Estado constitucional e neutralidade religiosa: entre o teísmo e o (neo)ateísmo*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013, p. 126-127.

⁸⁷ Freeman comenta que o conceito de razoável não é bem definido em TJ. “Na *Teoria*, Rawls frequentemente diz que certas considerações e suposições são ‘razoáveis’, mas não diz explicitamente como usa essa noção. Rawls usa o termo ‘razoável’ em um sentido geral desde o início” (FREEMAN, 2007, p. 296).

⁸⁸ “Rawls distingue o conceito de racionalidade do conceito de razoabilidade e vê ambos como requisitos impostos ao raciocínio prático sobre o que devemos fazer. O conceito de ‘o Racional’ diz respeito ao bem de uma pessoa - por isso, Rawls se refere à sua descrição de valor como ‘bondade como racionalidade’. Para Rawls, o *bem* de uma pessoa é o plano racional de vida que ela escolheria sob condições de ‘deliberação racional’ (TJ, seção 64). ‘O Razoável’, por outro lado, tem a ver com o conceito de direito - incluindo deveres morais individuais e requisitos morais de direito e justiça aplicáveis às instituições e à sociedade. Para Rawls, tanto a racionalidade quanto a razoabilidade são aspectos independentes da razão prática” (FREEMAN, 2007, p. 150).

discussões feitas nestes trabalhos desembocam, de modo geral, em PL. Todavia, LOP não é uma obra que poderia ficar de fora do texto, possuindo discussões próprias que não são encontradas nos demais textos de Rawls. Daí a necessidade de uma breve exposição à luz da problemática proposta para analisar a religião numa perspectiva internacional entre os diversos povos.

1.2 A religião em *O Direito dos Povos*

Em *The Law of Peoples*, Rawls expande sua teoria da justiça como equidade para a “Sociedade dos povos”, na qual constrói uma teoria utópico-realista com base em seu liberalismo político⁸⁹, que busca fornecer um direito político internacional para uma sociedade de povos liberais e decentes. Nesse trabalho final, Rawls apresenta um relato contratualista do Direito dos Povos feito em TJ, apropriadamente modificado para cumprir as limitações e exigências do *Liberalismo Político*⁹⁰.

Por ser uma obra publicada após PL, LOP reitera a importância da deliberação pública e da razoabilidade para um direito internacional que quer estar em consonância com os princípios e valores de uma família de concepções razoáveis de justiça. Em LOP, a razoabilidade será entendida como uma disposição para propor e debater termos e princípios normativos para o Direito e a Sociedade dos Povos.

O Direito dos Povos é uma concepção política de direito e justiça aplicável aos princípios e regras do direito internacional⁹¹, a base dele é trabalhada a partir de uma ideia mais ampla do contrato social presente no conceito de justiça como equidade de TJ. LOP é a apresentação de um contrato construído à luz deliberativa e interpretativa de uma família de *Direitos razoáveis*. Esse direito deve ser determinado pela deliberação que visa o endosso do

⁸⁹ O liberalismo político (*political liberalism*) rawlsiano é “uma forma de liberalismo que assume o pluralismo (razoável) de visões morais, filosóficas e religiosas, e que busca um acordo geral entre os cidadãos sobre uma concepção política liberal de justiça que pode servir como base pública de justificação entre eles. É uma tentativa de Rawls em seus trabalhos posteriores mostrar que uma sociedade justa é realisticamente possível, na qual todos os cidadãos razoáveis aceitam uma concepção de justiça liberal com base em valores morais implícitos na cultura democrática, embora afirmem muitas doutrinas ‘abrangentes’ diferentes” (FREEMAN, 2007, p. 477).

⁹⁰ Cf. FREEMAN, 2007, p. 424.

⁹¹ Cf. RAWLS, J. *The Law of Peoples*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001, p. 11.

contrato hipotético, não entre todas as pessoas do mundo, mas somente entre os representantes dos diferentes povos⁹².

Em TJ um dos objetivos era estender e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria do contrato social encontrada em Locke, Rousseau e Kant. Contudo, LOP visa seguir, de certo modo, a noção de federação pacífica (*foedus pacificum*) de Kant em “A paz perpétua”⁹³. Essa federação pacífica é chamada de Sociedade dos Povos, ela adota um direito dos povos oriundo de uma concepção política liberal de justiça, pela qual os representantes dos povos liberais razoáveis deliberam e constroem, em uma segunda posição original, um sistema de cooperação internacional, razoável e funcional. Os povos decentes também podem ingressar na Sociedade dos Povos através da posição original⁹⁴ se decidirem cumprir os oito princípios⁹⁵ do Direito dos povos enquanto termos de cooperação política entre eles⁹⁶.

A ideia de ‘povos’ em vez de ‘Estados’ serve para diferenciar os dois conceitos. Povos possuem um caráter moral, adotam regimes razoáveis ou decentes que limitam razoavelmente seus interesses básicos, só permitem a guerra em caso de autodefesa, possuem um respeito adequado para consigo próprio e seguem o princípio da reciprocidade pelo qual compreendem todos os povos enquanto livres e iguais. Os Estados, por sua vez, agem com base em seus interesses racionais e burocráticos, visam seu poder e influência entre os demais⁹⁷.

Apesar de os representantes dos povos estarem deliberando sob o véu de ignorância na posição original, eles são partes racionais enquanto são indiferentes à justiça e aos interesses de

⁹² Cf. FREEMAN, 2007, p. 416.

⁹³ “(...) o estado de paz, que não pode estabelecer-se ou garantir-se, certamente, sem um pacto entre os povos: há de existir, portanto, uma federação de tipo especial à que se possa chamar federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), já que este buscaria acabar com uma guerra e a outra buscaria terminar com todas as guerras para sempre. Esta federação não requer nenhum poder do Estado, pois apenas quer manter e garantir a liberdade de um Estado para si mesmo e, simultaneamente, a de outros Estados federados, sem que estes devam, por este motivo (como os homens em estado natural) submeter-se a leis públicas e à sua coação. É possível representar-se a possibilidade de levar adiante esta ideia (realidade objetiva) da *federação*, que deve estender-se paulatinamente a todos os Estados, conduzindo, assim, à paz perpétua”. KANT, I. *Para a paz perpétua*. Trad. B Kristensen. Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006, p. 75-76.

⁹⁴ “É por isso que o Direito dos Povos usa um argumento de posição original apenas três vezes: duas vezes para as sociedades liberais (uma vez no nível nacional e uma vez no nível do Direito dos Povos) mas apenas uma vez, no segundo nível, para as sociedades hierárquicas decentes” (RAWLS, 2001, p. 70).

⁹⁵ Esses princípios do Direito dos povos são: “1. Os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos; 2. Os povos devem observar tratados e compromissos; 3. Os povos são iguais e são partes em acordos que os obrigam; 4. Os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção; 5. Os povos têm o direito de autodefesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa; 6. Os povos devem honrar os direitos humanos; 7. Os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra; 8. Os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente” (RAWLS, 2001, p. 37).

⁹⁶ Cf. RAWLS, 2001, p. 69.

⁹⁷ Cf. RAWLS, 2001, p. 27-29.

outras nações, exceto enquanto se baseiam em seus próprios interesses em alcançar a justiça em sua própria sociedade. Desse modo, os representantes dos povos estão sob um véu de ignorância adequado à situação internacional, eles não sabem o tamanho do território ou da população, sua força ou seu nível de desenvolvimento econômico⁹⁸. Rawls elenca cinco tipos de povos que podem ou não pactuar um Direito dos povos: os povos liberais⁹⁹, povos decentes, Estados fora da lei, sociedades sob ônus de condições desfavoráveis e os absolutismos benevolentes.

O tratamento das religiões em LOP varia de acordo com a divisão representada na teoria ideal e não-ideal. Na primeira parte da teoria ideal, expande-se a ideia do contrato social para povos democráticos liberais, neles a religião aparece em algum contexto histórico associada às influências das doutrinas abrangentes religiosas na sociedade e no Estado.

Na segunda parte, há a extensão da mesma ideia à sociedade de povos decentes, estes possuem algumas características que os possibilitam a ser membros de boa reputação em uma Sociedade razoável de povos. Essa parte também mostra como povos liberais e decentes endossariam um mesmo Direito dos Povos. Aliás, povos liberais e decentes razoavelmente justos não precisam de uma política ativa de armas nucleares¹⁰⁰.

A razoabilidade desses povos reside neles formarem uma sociedade de povos que é razoavelmente justa porque seus membros seguem um Direito dos Povos que é razoável e justo em suas relações mútuas. Esse direito não é o único dotado de razoabilidade, Rawls reconhece que existe uma família de Direitos razoáveis que satisfazem o Direito dos Povos¹⁰¹. Essa legislação não é imposta a nenhum povo, a ideia é que ele seja deliberada e endossada por povos que considerem essas normas enquanto razoáveis. No caso dos povos decentes, a questão não é determinar princípios para eles, mas de se certificar que as normas e princípios de justiça sejam razoáveis à luz do seu próprio ponto de vista¹⁰².

Os povos liberais seguem um modelo de sociedades democráticas constitucionais e razoavelmente justas cumprindo o critério de reciprocidade (*criterion of reciprocity*), ou seja, a deliberação pública adota argumentos que buscam ser os mais razoáveis de cooperação

⁹⁸ Cf. BROCK, G. Law of Peoples. In: MANDLE, J, & REIDY, D. (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 411.

⁹⁹ Os povos liberais em regra são aqueles que já pactuaram uma concepção política de justiça na posição original em âmbito nacional, eles reconhecem os direitos humanos, o processo de secularização e estão dentro do conceito de “sociedade bem-ordenada” em PL.

¹⁰⁰ Cf. RAWLS, 2001, p. 9

¹⁰¹ Cf. RAWLS, 2001, p. 4.

¹⁰² Cf. RAWLS, 2001, p. 10.

imparcial. Seus propositores, quando assim deliberam, acreditam que seu discurso seja, pelo menos, razoável a ponto de ser endossado por outros cidadãos. Para tanto, utilizam como base de seu discurso, princípios e valores retirados de uma família de concepções liberais razoáveis de justiça, é claro que cada cidadão acredita que sua concepção política de justiça é mais razoável que a do outro, mas pressupõem que as concepções políticas de justiça são dotadas de razoabilidade. Uma das regras desta deliberação é sempre ver o outro cidadão como sendo livre e igual, por isso, não impõem e nem se aproveitam de eventual manipulação ou condições desfavoráveis que alguns cidadãos estejam passando¹⁰³.

Um dos principais focos de uma concepção política de justiça é voltado para as instituições sociais democráticas. Nessa linha, Rawls entende que a perseguição religiosa e a negação da liberdade de consciência são alguns dos males da história humana que são fruto de injustiça política, sendo estes e outras desigualdades resolvidas com políticas sociais justas. Logo, se os cidadãos crescerem sob instituições justas, eles poderão trabalhar para desenvolverem estruturas razoáveis e democráticas que garantam os direitos e liberdades fundamentais, como o direito da liberdade de consciência e de crença¹⁰⁴.

A unidade de uma Sociedade dos Povos “não exige unidade religiosa. O direito dos Povos provê para a Sociedade dos Povos um conteúdo de razão pública paralelo aos princípios da justiça em uma sociedade democrática”¹⁰⁵. Os princípios de justiça dessa Sociedade vão além de uma justiça meramente processual, pois requer-se que eles “especifiquem as liberdades religiosas e as liberdades de expressão artística de cidadãos livres e iguais, assim como ideias substantivas de imparcialidade que assegurem oportunidade justa e meios adequados para todos os propósitos e muito mais”¹⁰⁶.

Apesar de acreditar na estabilidade e na cooperação entre os povos, Rawls é ciente que as doutrinas abrangentes tiveram e ainda têm um peso considerável na história e na sociedade, sendo a inquisição e o holocausto dois exemplos da força que essas doutrinas desempenharam no passado. O risco de uma doutrina abrangente ser majoritária é exemplificado pelo cristianismo, no qual, desde o imperador Constantino até os reformadores protestantes, sempre apresentou uma postura intolerante e repressiva contra outras religiões¹⁰⁷. Rawls chega a dizer

¹⁰³ Cf. RAWLS, 2001, p. 14.

¹⁰⁴ Cf. RAWLS, 2001, p. 6-7.

¹⁰⁵ RAWLS, 2001, p. 18.

¹⁰⁶ RAWLS, 2001, p. 15.

¹⁰⁷ “Desde o imperador Constantino, no século IV, o cristianismo puniu a heresia e tentou eliminar pela perseguição e pelas guerras religiosas o que considerava falsa doutrina. Para fazer isso, exigiu os poderes coercitivos do Estado.

que esse zelo perseguidor católico, seguido também por reformadores protestantes, foi a pior maldição da religião cristã e que até o Concílio Vaticano II essa questão não havia sido tacitamente confrontada.

O holocausto efetuado por Hitler foi fruto do uso do poder estatal por um ditador carismático para o extermínio de um determinado povo, para isso, ele contava com uma máquina política e eficiente de perseguição, tortura e assassinato em massa, sendo que a perseguição contra os judeus tinha uma certa percepção religiosa deturpada pelo Führer¹⁰⁸.

Tampouco deve ser negligenciado o fato de que a concepção de mundo demoníaca de Hitler era, em um sentido perverso, religiosa. Isso é evidente a partir da sua derivação e das suas ideias e ódios principais. O seu “anti-semitismo redentor”, como diz Saul Friedlander, é um anti-semitismo que inclui não apenas elementos raciais. “O anti-semitismo redentor”, escreve Friedlander, “nasce do medo da degeneração e da crença religiosa da redenção”. Na mente de Hitler, uma fonte de degeneração era o casamento com judeus, que maculava o sangue alemão. Ao permitir que isso acontecesse, pensava, a Alemanha estava a caminho da perdição. A redenção só poderia vir com a libertação diante dos judeus, com a sua expulsão da Europa ou, não ocorrendo isso, com o seu extermínio. No fim do segundo capítulo de *Mein Kampf*, Hitler escreve: “Hoje acredito que estou agindo segundo a vontade de Criador Todo Poderoso: ao defender-me contra o judeu estou lutando pela obra do Senhor”.¹⁰⁹

Rawls expõe um relato policial que narra um discurso de Hitler feito em 1926, que reforça seu entendimento que o elemento religioso estava presente na retórica do ditador:

O natal foi significativo justamente para o nacional-socialismo, já que Cristo foi o grande precursor da luta contra o inimigo judeu. Cristo não foi o Apóstolo da Paz em que a Igreja o transformou depois, mas a maior personalidade combativa que jamais viveu. Por milênios, o ensinamento de Cristo tem sido fundamental na luta contra o povo judeu como inimigo da humanidade. A tarefa que Cristo iniciou eu cumprirei. O nacional-socialismo nada mais é que o cumprimento prático do ensinamento de Cristo.¹¹⁰

Mas ao invés de julgar se a inquisição ou o holocausto foi o menor, ou maior dos males, Rawls condena ambas as ações:

A inquisição instituída pelo papa Gregório IX esteve ativa ao longo das guerras de Religião dos séculos XVI e XVII. Em setembro de 1572, o papa Pio V foi à igreja francesa de São Luís, em Roma, onde, com mais trinta e três cardeais, assistiu a uma missa de ação de graças pelo massacre – de motivação religiosa o de quinze mil huguenotes, protestantes franceses, no Dia de São Bartolomeu daquele verão. A heresia era amplamente considerada como pior que o assassinato” (RAWLS, 2001, p. 21).

¹⁰⁸ Cf. RAWLS, 2001, p. 20.

¹⁰⁹ RAWLS, 2001, p. 20-21.

¹¹⁰ RAWLS, 2001, p. 21.

Não precisamos fazer tais julgamentos comparativos. Os grandes males são suficientes em si. Mas os males da Inquisição e do Holocausto não deixam de estar relacionados. Na verdade, parece claro que sem o anti-semitismo cristão ao longo de muitos séculos – especialmente rude na Rússia e na Europa oriental – o Holocausto não teria acontecido. Que o “anti-semitismo redentor”, nos pareça loucura demoníaca – como alguém poderia acreditar em tais fantasias? – não muda esse fato.¹¹¹

Assim, há um reconhecimento de que a religião pode ser usada para fins deturpados de sua essência, deixando brotar certas posturas cujos resultados podem ter enormes e dolorosas consequências não imaginadas originalmente. A atitude de Rawls diante disso não é de um ressentimento, mas uma postura otimista para com nosso futuro comum, no sentido de não deixarmos que esses males e condutas erradas do passado minem nossa esperança de alcançarmos uma Sociedade de Povos bem-ordenados¹¹².

Esse é um excelente recado de Rawls para os intolerantes, fundamentalistas e extremistas que querem materializar a todo custo um suposto paraíso perdido¹¹³, ignorando a pluralidade, a liberdade e a dignidade dos seres humanos. Infelizmente, a religião continua sendo utilizada por certos grupos como mais um dos instrumentos em sua busca por prestígio e poder. Ante a isso, o Direito dos povos é de certa forma, um manifesto filosófico de esperança na humanidade, no diálogo para a elaboração de uma concepção política de justiça internacional e razoável e da necessidade de instituições livres:

Antes, devemos sustentar e fortalecer a nossa esperança, desenvolvendo uma concepção razoável e funcional de direito político e justiça que se aplique às relações entre os povos. Para realizarmos, devemos seguir o exemplo de Kant e começar a partir da concepção política de uma democracia constitucional razoavelmente justa, que já formulamos. Prosseguimos, então, e estendemos essa concepção à Sociedade dos povos liberais e decentes. Prosseguir dessa maneira supõe a razoabilidade de liberalismo político, e desenvolver um Direito dos Povos razoável a partir do liberalismo político confirma sua razoabilidade.¹¹⁴

¹¹¹ RAWLS, 2001, p. 22.

¹¹² Cf. RAWLS, 2001, p. 22-23

¹¹³ Esses tradicionalistas “ou continuam a habitar um mundo mental de uma era passada, em que os costumes e as organizações tradicionais gozavam de um estatuto de referência. Nesse caso, não conseguem reconhecer a verdadeira extensão do pluralismo razoável. Ou não conseguem ver que os pontos de vista tradicionalistas precisam de ser publicamente justificados se quiserem ser tomados como referência para avaliar as mudanças legais e culturais. Nesse caso, não reconhecem que não é razoável tomá-las como pontos de referência e avaliar as perdas de liberdade em função delas, a menos que haja uma justificação pública para esse estatuto. Ambas as falhas são espécies de irracionalidade”. WEITHMAN, P. Liberalism & Differential Treatment. *Daedalus*, 2020, v. 149(3), p. 70.

¹¹⁴ RAWLS, 2001, p. 22-23.

Como visto, a saída rawlsiana para as relações internacionais entre os povos não é a guerra ou o uso da força político-econômica para manter a hegemonia de um país ou de um bloco econômico mundial. Partindo de uma concepção política de justiça construída deliberadamente, os povos podem buscar mediar um debate e cooperação mútuos em uma Sociedade de povos liberais e decentes, cujo sistema normativo respeite os direitos humanos, o critério da reciprocidade e não desejem converter os outros povos à sua ideologia, seja filosófica ou religiosa.

No caso dos povos liberais, eles são ‘povos satisfeitos’, seus interesses essenciais são conciliáveis perante os outros povos democráticos e cumprem o princípio compartilhado de um governo legítimo. Eles “não se inclinam à conversão religiosa de outras sociedades, já que os povos liberais, pela sua constituição, não têm religião de Estado – não são Estados confessionais – mesmo que os seus cidadãos sejam altamente religiosos, individualmente ou em associações”¹¹⁵. Esses povos possuem uma razão pública interna (nacional) e outra externa (internacional) da Sociedade dos Povos, através das quais deliberam suas relações internacionais enquanto povos livres e iguais. A razão pública da Sociedade dos Povos tem seu conteúdo formado pelo Direito dos povos e uma ideia do politicamente razoável¹¹⁶.

a razão pública é invocada pelos membros da Sociedade dos Povos, e os seus princípios são voltados para os povos como povos. Não são expressos em termos de doutrinas abrangentes de verdade ou de direito, que podem predominar nesta ou naquela sociedade, mas em termos que podem ser compartilhados por povos diferentes.¹¹⁷

A razoabilidade assume um aspecto institucional e normativo nesses povos, pois eles “limitam os seus interesses básicos como exigido pelo razoável”¹¹⁸, tais interesses são guiados por suas concepções de justiça e direito, tendo como objetivos a proteção de seu território e cidadãos e garantir as instituições políticas, as liberdades e a sociedade civil. “Além desses interesses, um povo liberal tenta assegurar justiça razoável para todos os cidadãos e para todos os povos”¹¹⁹.

¹¹⁵ RAWLS, 2001, p. 43.

¹¹⁶ Cf. RAWLS, 2001, p. 54.

¹¹⁷ RAWLS, 2001, p. 55.

¹¹⁸ RAWLS, 2001, p. 29.

¹¹⁹ RAWLS, 2001, p. 29.

Os povos liberais são pacíficos e defendem a tese da paz democrática. Assim, os povos democráticos não guerreiam entre si, eles só atacam outros estados tendo um bom motivo ou no caso de graves violações dos direitos humanos, não existindo razão para uma guerra envolvendo esses povos, embora um conflito entre eles não seja impossível¹²⁰.

De outro modo, na segunda parte da teoria ideal é feita a extensão da ideia do contrato social para os povos decentes, aqui a pergunta inicial é qual o limite de tolerância que os povos liberais devem ter com os não liberais. A resposta é que a tolerância não será somente uma postura de não intervenção na política do outro povo, envolverá também um reconhecimento dos povos decentes enquanto membros de boa reputação (*bona fide*) na Sociedade dos Povos.

Os povos hierárquicos decentes não possuem uma concepção política de justiça, suas sociedades podem adotar diferentes formas institucionais, religiosas ou seculares na sua estrutura associativa, podendo o Estado receber, por exemplo, uma forte influência de uma doutrina teológica ou nacionalista. As pessoas que vivem nos territórios dos povos decentes são entendidos como membros, “são vistos na vida pública como membros de grupos diferentes, e cada grupo é representado no sistema jurídico por um corpo numa hierarquia de consulta decente”¹²¹.

Além desses povos terem de cumprir os mesmos oito princípios gerais do Direito dos Povos, eles devem satisfazer dois critérios que detalham as condições que lhes qualifiquem inicialmente como membros *bona fide* da Sociedade dos Povos. O primeiro critério dispõe que a sociedade decente não tem objetivos hostis e aceita que seus fins básicos devem ser obtidos pela via diplomática, comercial e pacífica com os demais povos. “Embora sua doutrina subjacente, religiosa ou de outro tipo, seja tida como abrangente e com influência sobre a estrutura do governo e da sua política social, ela respeita a ordem política e social de outras sociedades”¹²².

O fato da estrutura social e política dos povos decentes serem influenciadas por doutrinas abrangentes, no exemplo de Rawls, pela fé islâmica, marca uma grande diferença com as sociedades liberais¹²³, pois estes possuem uma concepção política de justiça tida como independente frente às doutrinas abrangentes. Nas relações internacionais, se um povo decente

¹²⁰ Cf. FÖRSTER, A. *Peace, Justice and International Order: Decent Peace in John Rawls' The Law of Peoples*. New York: Palgrave MacMillan, 2014, p. 40.

¹²¹ RAWLS, 2001, p. 64.

¹²² RAWLS, 2001, p. 65.

¹²³ Cf. FÖRSTER, 2014, p. 41.

tiver uma postura proselitista ou expansionista, estas devem ser limitadas frente à soberania e as liberdades civis e religiosas dos outros povos¹²⁴.

O segundo critério trata dos requisitos para um povo decente ser um membro *bona fide* da Sociedade dos Povos. A principal característica é que o sistema jurídico desses povos, em associação com sua ideia de justiça do bem comum, garanta direitos humanos a todos¹²⁵, não especificamente os direitos da Declaração Universal de Direitos Humanos da ONU. Para tanto, Rawls apresenta um sucinto rol de direitos que os povos decentes podem pactuar sem ferir suas doutrinas abrangentes, afinal, eles poderiam alegar que os direitos humanos são universais e de tradição ocidental.

Os povos decentes hierárquicos estão no limite da razoabilidade. Para serem aceitos na Sociedade dos Povos eles precisam ser sociedades pacíficas e devem ter uma estrutura análoga ao Estado de Direito, ou seja, um sistema jurídico hierárquico que garanta os direitos humanos. Para esses povos, Rawls emprega o termo “decência” e não razoabilidade. “Penso na decência como uma ideia normativa do mesmo tipo que a razoabilidade, embora mais fraca (isto é, abrange menos que a razoabilidade)”¹²⁶.

Apesar dos povos liberais já terem feito a posição original em suas próprias sociedades, isso não os habilita a encerrarem a debate acerca das normas e princípios do Direito dos Povos, pois, os povos liberais e decentes entram em uma segunda posição original para construir, deliberativamente, todo o arcabouço normativo e político da Sociedade dos Povos. Isso é uma face do reconhecimento da igualdade equitativa na argumentação dos povos que escolherão os princípios mais razoáveis à luz de suas próprias doutrinas.

No caso dos direitos humanos¹²⁷, o Direito dos Povos tem um pequeno rol de direitos¹²⁸ que seriam aceitos pelos povos não liberais como sendo normas não “paroquiais” do mundo ocidental:

¹²⁴ Cf. RAWLS, 2001, p. 64.

¹²⁵ Cf. RAWLS, 2001, p. 64.

¹²⁶ RAWLS, 2001, p. 67.

¹²⁷ “Os direitos humanos consistem em um conjunto de direitos considerado indispensável para uma vida humana pautada na liberdade, igualdade e dignidade. Os direitos humanos são os direitos essenciais e indispensáveis à vida digna. Não há um rol predeterminado desse conjunto mínimo de direitos essenciais a uma vida digna. As necessidades humanas variam e, de acordo com o contexto histórico de uma época, novas demandas sociais são traduzidas juridicamente e inseridas na lista dos direitos humanos”. RAMOS, A. *Curso de direitos humanos*. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 2024, p. 3.

¹²⁸ Com relação a este rol de direitos humanos, é salutar a explicação de Oliveira: “muitas críticas dirigidas ao Direito dos Povos são errôneas, sobretudo no que diz respeito à lista minimalista dos direitos humanos evocados

Entre os direitos humanos estão o direito à vida (aos meios de subsistência e segurança); à liberdade (à liberação de escravidão, servidão e ocupação forçada, e uma medida de liberdade de consciência suficiente para assegurar a liberdade de religião e pensamento); à propriedade (propriedade pessoal) e à igualdade formal como expressa pelas regras da justiça natural (isto é, que casos similares devem ser tratados de maneira similar).¹²⁹

Não é especificado qual seria essa “medida” para a liberdade de consciência e para a liberdade de religião em sociedades decentes, pois, cada sociedade trata essa medida de modo diferente. Entretanto, o Direito dos Povos não chancela concessões irrestritas aos povos decentes, “embora a religião estabelecida possa ter vários privilégios, é essencial, para que a sociedade seja decente, que nenhuma religião seja perseguida ou tenha negadas as condições cívicas e sociais que permitem sua prática em paz e sem medo”¹³⁰.

Desse modo, um povo decente não tem a obrigação de garantir a igualdade de seus membros ou lhes garantir direitos políticos iguais, nem mesmo de estabelecer a igualdade de todos os direitos humanos. Eles podem ter uma religião estatal e politicamente estabelecer uma moralidade religiosa se concederem um grau adequado de liberdade para a prática de religiões dissidentes¹³¹. Essa concessão é um ponto interessante se comparado com a prioridade das liberdades fundamentais tão caras para Rawls em TJ, chegando a dizer nessa obra que, na

por Rawls (...). Segundo tais críticos, o projeto de Rawls teria fracassado ao excluir de sua lista dos direitos humanos universais fundamentais direitos tais como o de um governo democrático, da igualdade política ou o direito a uma distribuição igualitária ou *welfrista* de bens materiais. Gostaria de concluir afirmando que, justamente por se tratar de uma teoria não-etnocêntrica, não concordo (1) que haja uma tal exclusão e (2) que não seja contemplada a possibilidade de intercâmbios e de trocas interculturais, capazes de enriquecer cada vez mais nossa compreensão do que sejam os direitos humanos ou o escopo político pragmático de tais direitos, de forma a incluir valores e contribuições de povos não-eurocêntricos, não-cristãos e não-ocidentais. (1) A própria concepção de um consenso sobreposto (*overlapping consensus*), evita a tentação de reduzir o modelo procedimental do ‘liberalismo político’ a uma cosmovisão (*world view, Weltanschauung*) ou doutrina abrangente (moral, religiosa, ideológica ou mesmo filosófica!). Embora tal concepção seja, com efeito, “filosófica”, o consenso sobreposto se refere reflexivamente a uma razão pública irreduzível a quaisquer filosofias ou doutrinas abrangentes. Creio que aqui reencontramos a dimensão histórico-pragmatista do argumento rawlsiano, neste sentido mais defensável do que as leituras alternativas de tomar o liberalismo político como uma doutrina abrangente ou de praticar o proselitismo democratizante do imperialismo americano ou de outros projetos na esteira do argumento de Trasímaco (“a justiça é a lei do mais forte”). (2) Assim, o sentido substantivo da humanidade (muito próximo, convenhamos, da versão material do imperativo categórico kantiano, qual seja, detratar sempre a humanidade também como um fim em si) adquire toda sua força normativa. O ser humano é um fim terminal (*Endzweck*), sagrado, digno de ser preservado em sua integridade e inviolabilidade, enfim, em sua própria constituição empírico-transcendental, para além de todos os reducionismos empíricos e transcendentais. Creio que a filosofia política de Rawls nos ajuda a entender, afinal, porque os direitos humanos exigem uma fundamentação filosófica ao mesmo tempo em que não se deixam reduzir a nenhuma filosofia ou pretensão de verdade–metafísica ou não”. OLIVEIRA, N. *Tractatus practico-theoreticus*: ontologia, intersubjetividade, linguagem. [recurso eletrônico] Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 92-93.

¹²⁹ RAWLS, 2001, p. 65.

¹³⁰ RAWLS, 2001, p. 74.

¹³¹ Cf. FREEMAN, 2007, p. 430.

posição original, a única liberdade que certamente seria pactuada é a liberdade de consciência que, por sua vez, fundamenta a liberdade religiosa.

Apesar de concordar até certo ponto com a política interna dos povos decentes, Rawls faz uma divisão em dois níveis da autoridade doutrinária nesses povos: em primeiro lugar, no âmbito internacional essa autoridade não possui força política cogente e, em segundo lugar, no âmbito nacional essa doutrina não pode ser totalmente irrazoável, pois se assim fosse não restaria nenhuma forma de liberdade de consciência¹³². Como em PL, o poder coercitivo sempre tem que ser exercido com razoabilidade.

Um exemplo hipotético dado por Rawls de um povo hierárquico decente é o “Casanistão”, nele o Islã é a religião do Estado e só muçulmanos detêm cargos oficiais de governo em âmbito interno e externo, bem como nas organizações legislativas e judiciais superiores¹³³. No Casanistão os súditos de outras religiões são leais e não sofrem discriminação social, seus governantes não procuram construir um império ou ampliar seu território, essa postura é, em parte, influenciada pela interpretação teológica da *jihad* em seu sentido espiritual¹³⁴ e não militar. Uma das prioridades desse povo é “estabelecer um povo muçulmano decente e racional, que respeita as minorias religiosas”¹³⁵.

Apesar de reconhecer a cultura e a religião dos povos, Rawls deixa claro que os direitos humanos não dependem das doutrinas abrangentes, uma vez que esses direitos são um requisito mínimo de qualquer sistema de cooperação social, sendo considerado um paradigma político e jurídico a nortear as relações entre os povos. “O Direito dos Povos não diz, por exemplo, que

¹³² Cf. RAWLS, 2001, p. 74.

¹³³ “A doutrina que atribuí aos governantes do Casanistão era similar a uma encontrada no Islã alguns séculos atrás. (O Império Otomano tolerava judeus e cristãos; os governantes otomanos até os convidavam para ir à capital, Constantinopla). Essa doutrina afirma o valor de todos os povos decentes e provê os elementos essenciais que a utopia realista exige. Segundo essa doutrina: (a) todas as diferenças religiosas entre os povos são da vontade divina, e é assim se os crentes pertencem à mesma sociedade ou a sociedades diferentes; (b) a punição pela crença errada cabe apenas a Deus; (c) comunidades de crenças diferentes devem respeitar-se mutuamente; (d) a crença na religião natural é inata em todas as pessoas” (RAWLS, 2001, p. 76). Interessante que Rawls escolhe o Império Otomano ao exemplificar um reino islâmico, esse império é considerado a “Era de Ouro” do Islã, mas Rawls não escolhe uma era próspera e tolerante ao falar do cristianismo. Pelo contrário, os exemplos cristãos são as perseguições romanas sob o imperador Constantino, a inquisição, o “zelo perseguidor” de católicos e protestantes, as guerras religiosas europeias, chegando a citar a inquisição e o holocausto como relacionados. Ver RAWLS, 2001, p. 20-23.

¹³⁴ Na interpretação islâmica, a grande *jihad* é interna e subjetiva (uma guerra psicológica para obedecer aos preceitos do Corão), e a pequena *jihad* seria contra os opositores do Islã.

¹³⁵ RAWLS, 2001, p. 78.

os seres humanos são pessoas morais e têm igual valor aos olhos de Deus nem que têm certos poderes morais e intelectuais que os habilitem a esses direitos”¹³⁶.

A teoria não ideal trata da possibilidade dos Estados fora da lei¹³⁷ atacarem os povos bem-ordenados e de como o conflito deve ser enfrentado se necessário, afinal, esses povos só guerreiam em situações de autodefesa. Esse é um caso excepcional, pois é quando o direito internacional entra em colapso, mesmo assim Rawls defende uma teoria da guerra justa¹³⁸.

Rawls deixa claro que o domínio do Direito dos Povos é o do político e seus princípios são parte de uma concepção política e de valores políticos:

Devo observar aqui que, embora o Direito dos Povos, como o liberalismo político, seja estritamente político, ele *não* é secular. Com isso, quero dizer que não nega valores religiosos ou de outro tipo, digamos, por meio de alguma teoria (social ou natural) “não-teísta” ou “não-metafísica”. Cabe aos cidadãos e estadistas decidir, à luz das suas doutrinas abrangentes, o peso dos valores políticos.¹³⁹

Rawls entende que alguns Estados fora da lei do começo do período moderno, como França, Espanha e mais recentemente a Alemanha sob Hitler, buscaram impor sua vontade contra grande parte da Europa com o objetivo de expandir sua religião, sua cultura e alcançar domínio, riqueza e território. “Seu defeito estava nas tradições políticas e instituições de Direito, propriedade e estrutura de classes, juntamente com as crenças religiosas e morais e a cultura subjacente que os sustentavam”¹⁴⁰. Dada a força que as doutrinas abrangentes têm na vontade política, esses elementos devem mudar antes que essas sociedades queiram realmente pactuar um Direito dos Povos razoável.

Quanto às sociedades oneradas, a política demográfica delas é particularmente relevante, pois um crescimento populacional alto e desregrado dificulta qualquer política pública, sendo necessário analisar os interesses básicos das mulheres e da influência de outros elementos. “A condição das mulheres muitas vezes se fundamenta na religião ou mantém uma

¹³⁶ RAWLS, 2001, p. 68.

¹³⁷ “Os estados fora da lei, para Rawls, são agressivos com sua população e/ou com outros regimes, carecem de caráter moral, o que significa que estão desvinculados de princípios e convicções morais, incluindo o Direito dos Povos (PL, 27-9). Somente os fora-da-lei são, portanto, estados no sentido rawlsiano. São sempre guiados pelos seus interesses, que são perseguidos racionalmente, sem limites razoáveis de meios ou conteúdos, incluindo a guerra como meio legítimo de progredir. Além de seu próprio poder econômico e militar, os interesses dos estados estão focados em sua influência sobre outros Estados, em ampliar seu território, aumentar sua força militar e econômica, ganhar glória ou converter outras pessoas à religião do Estado” (FÖRSTER, 2014, p. 27-28).

¹³⁸ Cf. DOMBROWSKI, 2015, p. 721.

¹³⁹ RAWLS, 2001, p. 104.

¹⁴⁰ RAWLS, 2001, p. 106.

relação estreita com concepções religiosas não é a causa da sua sujeição, já que outras causas geralmente estão presentes”¹⁴¹. A questão aqui parece ser das acusações de que o Islã oprime as mulheres, “digo isso porque muitos autores muçulmanos negam que o Islã sancione a desigualdade das mulheres em muitas sociedades muçulmanas, e o atribuem a várias causas históricas”¹⁴². Para Rawls, as mulheres precisam ser representadas¹⁴³ e ter acesso a algum meio de consulta para a deliberação e proteção de seus direitos humanos¹⁴⁴.

O dever de assistência entre os povos envolvendo questões de natalidade poderia atuar para influenciar um processo de conscientização, mas, com os devidos cuidados para que essa assistência não seja acusada de prejudicar a religião e a cultura dessa sociedade. Isso não implica na aceitação de uma doutrina abrangente que viole os direitos humanos¹⁴⁵, por exemplo, “uma religião não pode se justificar dizendo que a intolerância por outras religiões é necessária para que ela se mantenha. Da mesma maneira, uma religião não pode justificar a sujeição das mulheres dizendo que é necessária para sua sobrevivência”¹⁴⁶.

Segundo Rawls, o Direito dos povos satisfaz o critério da reciprocidade no sentido deste só pedir aos povos o que eles podem aceitar razoavelmente sem terem de se submeter como inferiores diante dos povos liberais, e “não exija que sociedades decentes abandonem ou modifiquem suas instituições religiosas e adotem instituições liberais. Isso capacitou o Direito a ser universal no seu alcance”¹⁴⁷.

¹⁴¹ RAWLS, 2001, p. 110.

¹⁴² RAWLS, 2001, p. 110.

¹⁴³ Sobre essa representação feminina, Foster (2014, p. 43-44) chega a dizer que, apesar das mulheres não terem direitos iguais enquanto cidadãs como em uma concepção liberal, elas precisam ser representadas como um grupo possível no interior do processo de consulta dos povos decentes.

¹⁴⁴ Nesse ponto é fundamental a observação de Dombrowski (2001), pois como colocado, Rawls defende a necessidade da defesa e garantia dos direitos humanos mesmo em sociedades oneradas. “Por exemplo, uma sociedade muçulmana que pune as mulheres por falarem com homens viola os direitos humanos e é, portanto, injusta (...). Este ponto deve ser enfatizado apenas porque muitos estudiosos concluíram erroneamente que, porque Rawls não está disposto a alimentar à força os direitos *liberais* apropriados para uma sociedade democrática para o resto do mundo (ver, por exemplo, o seu tratamento do mítico Cazaquistão em *O Direito dos Povos*), ele retirou o apoio aos direitos *humanos*. Nada poderia estar mais longe da verdade, na medida em que é apropriado insistir que os direitos humanos básicos sejam respeitados em todas as partes do globo, incluindo aquelas sociedades governadas por hierarquias de consulta que privilegiam uma doutrina religiosa abrangente em detrimento de outras doutrinas abrangentes” (DOMBROWSKI, 2001, p. 104).

¹⁴⁵ “O reconhecimento de que os seres humanos têm direitos sob o plano internacional implica a noção de que a negação desses mesmos direitos impõe, como resposta, a responsabilização internacional do Estado violador. Isto é, emerge a necessidade de delinear limites à noção tradicional de soberania estatal, introduzindo formas de responsabilização do Estado na arena internacional, quando as instituições nacionais se mostram omissas ou falhas na tarefa de proteger os direitos humanos internacionalmente assegurados”. PIOVESAN, F. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 19. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2024, p. 8.

¹⁴⁶ RAWLS, 2001, p. 111.

¹⁴⁷ RAWLS, 2001, p. 121.

O tema da reconciliação com o mundo social reaparece em LOP com a esperança de que, no futuro, existam possibilidades que tornem exequíveis uma sociedade democrática razoável viver como membro de uma Sociedade dos Povos. Para esta esperança se concretizar, Rawls elenca quatro fatos básicos que direcionam à possibilidade razoável desse futuro ser possível, ou seja, de uma utopia tornar-se realista¹⁴⁸.

O primeiro fato básico é o pluralismo como característica essencial da democracia liberal, onde as instituições livres são fruto de um pluralismo de doutrinas abrangentes razoáveis e rivais, religiosas ou seculares, que concordam com uma liberdade igual para todos e na ideia de separação entre Igreja e Estado¹⁴⁹. Ainda que certas religiões sejam rivais, a pluralidade religiosa é a garantia de que a igual liberdade de todas será mantida.

O segundo fato é o da unidade democrática na diversidade, pois a unidade política não requer uma união mediante uma doutrina abrangente religiosa ou secular, porém isso era incomum até o fim do século XVII. “A divisão religiosa era vista como um desastre para a política do Estado. Foi necessária a experiência histórica para demonstrar que essa visão é falsa”¹⁵⁰.

O terceiro fato refere-se à razão pública. Na democracia liberal não chegamos a um consenso defendendo doutrinas abrangentes rivais de forma dogmática. A proposta é invocarmos princípios e valores de uma família de concepções políticas de direito e justiça e a ideia do politicamente razoável como critério quando debatermos elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Nessa deliberação pública, as doutrinas religiosas e seculares podem argumentar a partir de seus pontos de vista se conseguirem justificá-los à luz da razoabilidade e do critério de reciprocidade, apresentando propostas de ação política que as demais doutrinas possam apoiar. O quarto fato é o da paz democrática liberal, onde as

¹⁴⁸ Cf. RAWLS, 2001, p. 123.

¹⁴⁹ Atualmente denominamos separação entre Estado e religião, mas uma das primeiras aparições da expressão “separação entre Igreja e Estado” foi em uma carta do presidente dos Estados Unidos, Thomas Jefferson, em 1802, para a Associação Batista de Danbury onde ele comentava a Primeira Emenda à Constituição dos Estados Unidos: “Acreditando, como você, que religião é matéria que concerne somente ao Homem e seu Deus, e que ele não presta contas a ninguém de sua fé ou sua adoração, que os poderes legítimos do governo alcançam apenas ações, e não opiniões, eu contemplo com reverência soberana o ato em que todo o povo Americano declarou que seu legislativo ‘não pode criar leis a respeito da criação de uma religião, ou proibindo seu exercício’, assim construindo um muro de separação entre Igreja e Estado.” DREISBACH, D. *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*. New York: New York University, 2002, p. 144.

¹⁵⁰ RAWLS, 2001, p. 124.

sociedades bem-ordenadas não guerreiam entre si, e quando o fazem é em caso de autodefesa ou por aliança a favor de povos liberais e decentes¹⁵¹.

Desses quatro fatos, três envolvem de algum modo o elemento da religião, demonstrando sua permanência e importância nas sociedades modernas e seu papel na esperança da construção de uma Sociedade dos Povos razoável. No entanto, a busca por uma reconciliação com nosso mundo social enfrenta limites consideráveis, como o fundamentalismo¹⁵² e a possibilidade de muitos cidadãos poderem ser acometidos de infortúnio e aflição.

O fundamentalismo pode ser encontrado em doutrinas religiosas ou seculares que historicamente foram predominantes. Para essas duas doutrinas o mundo social esperado pelo liberalismo político é um “pesadelo de fragmentação social e doutrinas falsas, quando não positivamente más”¹⁵³. A reconciliação em uma democracia exige a capacidade de enxergarmos o mundo social como razoável e racional e não com uma visão intolerante e ditatorial, daí a necessidade do reconhecimento do pluralismo razoável nas relações mútuas entre as sociedades liberais e decentes, porém, a presença da irrazoabilidade e da violência de certas doutrinas fundamentalistas impedem a existência de um mundo livre para todos.

O segundo limite para a reconciliação é que no mundo social muitos cidadãos podem padecer de infortúnio e aflição, bem como serem afligidos por um vazio espiritual. O liberalismo político defende a liberdade igual dos povos bem-ordenados e seus cidadãos, e visa proporcionar às pessoas os recursos (bens primários) para poderem desenvolver suas liberdades e questões espirituais sem intervenção estatal direta¹⁵⁴.

Seu bem-estar espiritual, porém, não é garantido. O liberalismo político não rejeita as questões espirituais como destituídas de importância, mas, ao contrário, por causa da sua importância, deixa que cada cidadão decida por si mesmo. Isso não quer dizer que

¹⁵¹ Cf. RAWLS, 2001, p. 125.

¹⁵² “Contra esta primeira possível limitação, é preciso ratificar que a “utopia realista” concebida no liberalismo político não está preocupada em analisar a veracidade ou maleficência axiológica (valores doutrinários) das doutrinas abrangentes. (...) Nesse sentido, por não se embasar numa concepção metafísica da verdade, mas numa teoria da justiça, a ideia da utopia realista é tornar vigente o princípio da tolerância e, concomitante a isso, verificar a razoabilidade das doutrinas abrangentes. Desse modo qualquer doutrina que, por exemplo, despreze os direitos humanos, será tida como não-razoável e, ipso facto, será julgada de acordo com os princípios do Direito dos Povos”. LIMA, F. A ideia de uma sociedade de povos bem-ordenados segundo John Rawls. *Sofia*, v. 3, 2013, p. 22.

¹⁵³ RAWLS, 2001, p. 126.

¹⁵⁴ Cf. RAWLS, 2001, p. 127.

a religião seja, de certa maneira, “privatizada”; em vez disso, ela não é “politizada” (isto é, pervertida ou diminuída por fins ideológicos)¹⁵⁵.

Esse segundo limite é particularmente interessante pela subjetividade desse elemento do vazio espiritual¹⁵⁶. Tal ponto deve ser uma consideração provinda de um bem que Rawls chama de o mais importante dentre os bens primários, o bem do autorrespeito, que todo cidadão precisa ter para cooperar equitativamente com a sociedade. Entretanto, isso é uma questão muito particular, e deve ser melhor analisada para não criar políticas públicas que venham ferir a autonomia do cidadão. Assim, as questões espirituais possuem reconhecimento no liberalismo político, inclusive que elas não sejam deturpadas ideologicamente pelo Estado.

Com o reconhecimento do pluralismo pelo liberalismo político como algo positivo nas sociedades democráticas, é possível encontrar alguns valores e contribuições de ambas as doutrinas, religiosas ou seculares. Valores como o da liberdade de consciência e de religião, a autonomia dos cidadãos em ter ou não uma doutrina abrangente, o valor da dignidade humana¹⁵⁷, o reconhecimento da religião como uma questão subjetiva que não deve ser politizada ou instrumentalizada, são componentes importantes para um consenso sobreposto¹⁵⁸ (*overlapping consensus*) em âmbito nacional e internacional.

¹⁵⁵ RAWLS, 2001, p. 127.

¹⁵⁶ Em uma escala mais ampla, Berger e Luckmann (2012) falam que pode haver nas sociedades modernas, certas crises de sentido, onde as ‘instituições intermediárias’, como as instituições religiosas, possuem relevante papel de proporcionar um sentido. Eles também reconhecem que essas crises partem da própria estrutura social. “Quando numa sociedade ocorrem frequentes crises subjetivas e intersubjetivas de sentido, de modo a se tornarem um problema social em geral, não devemos procurar as causas no sujeito em si nem na suposta intersubjetividade da vida humana. O mais provável é que as causas estejam na própria estrutura social” (p. 31). Com relação às ‘instituições intermediárias’, “estas instituições atuam como geradoras e sustentadoras de sentido na conduta de vida dos indivíduos e na coesão de comunidades de vida. Elas dão orientação a pessoas mesmo quando a sociedade toda não é a mais portadora de uma ordem supraordenada de sentido e valor, mas só atua como uma instância reguladora nos diferentes sistemas de valores. As regras que valem para toda a sociedade servem para tornar possível a coexistência e a necessária cooperação das diferentes comunidades de sentido, sem lhes impor uma ordem comum de valores” (p. 76). BERGER, P.; LUCKMANN, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do mundo moderno*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 31, 76.

¹⁵⁷ “A melhor maneira de classificar a dignidade humana é como um princípio jurídico com status constitucional, e não como um direito autônomo (...). Como um valor fundamental que é também um princípio constitucional, a dignidade humana funciona tanto como justificação moral quanto como fundamento jurídico-normativo dos direitos fundamentais”. BARROSO, L. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*. Belo Horizonte: Fórum, 2012, p. 64.

¹⁵⁸ Consenso sobreposto é “entendido como um consenso em torno de uma concepção *política* de justiça, é um acordo que se constrói no espaço público”. SILVEIRA, P. La teoría rawlsiana de la estabilidad: Overlapping consensus, razón pública y discontinuidad. In. FELIPE, S. (org.). *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998, p. 355-356.

Em LOP, Rawls faz algumas concessões aos povos “decentes” de “hierarquia de consulta” dominada por uma religião, como a hipotética Cazanistão, embora esses povos apenas se aproximem vagamente da justiça, o fato de serem decentes exige que os povos liberais tentem, dentro do possível, trazê-los para o Direito dos povos¹⁵⁹. “Quer-se garantir que eles, e assim suas tradições religiosas, possam se desenvolver à sua maneira e em seus próprios termos, desde que os direitos humanos básicos e as relações de direito internacional sejam assegurados”¹⁶⁰.

Como visto, Rawls tece várias considerações sobre o elemento religioso em alguns contextos históricos e sociais, bem como sua importância política na Sociedade e no Direito dos Povos. Ele também apresenta diferentes enfoques e influências que a religião alcança nos povos liberais e decentes conforme a divisão da obra em teoria ideal e não ideal. Em LOP também fica clara a preocupação de criar um Direito dos Povos que seja razoável para sociedades liberais e decentes sem interferir na história, organização e nas doutrinas abrangentes desses povos, desde que estas não firam frontalmente os direitos humanos e os princípios do Direito dos Povos.

Um ponto que merece destaque em LOP é uma relativa ausência de explicação acerca dos fóruns políticos de deliberação dos povos, principalmente por causa da complexidade social e política deles para a deliberação e aceitação do Direito dos Povos. Como LOP trata de vários tipos de povos que necessitarão de um amplo processo de deliberação até chegarem em um consenso jurídico nacional e internacional, isso pode dificultar a concordância e permanência deles na Sociedade dos Povos, pois esta é essencialmente deliberativa e consensual. Ademais, essa Sociedade busca um acordo político e razoável em torno de princípios e valores que possam ser aceitos por todos os povos pelas razões certas.

Embora Rawls não especifique o modo como um discurso religioso seria aceito na Sociedade dos Povos, tal discurso, se feito com razoabilidade – ou decência – e com respeito ao princípio da reciprocidade, não seria uma argumentação restringida na Assembleia dos Povos. Por outro lado, imagine, por exemplo, povos decentes que professam religiões rivais apresentando suas razões de fé no endosso ou não de determinado assunto na Assembleia. Que critério de ponderação seria utilizado em eventual divergência? Imagine também que esses povos saíram recentemente de um conflito, ou continuam em conflito por um território que,

¹⁵⁹ Cf. DOMBROWSKI, 2015, p. 421.

¹⁶⁰ DOMBROWSKI, 2015, p. 421.

aliás, é considerado sagrado por várias religiões. Será que os princípios dos Direitos dos Povos conseguiriam resolver razoavelmente essas e outras questões?

A deliberação e a razoabilidade dos povos são condições imprescindíveis para a construção e manutenção de relações internacionais pacíficas e justas. Nesse sentido, é necessário reconhecer que os povos decentes precisam aprimorar a participação nas argumentações públicas de seus assuntos fundamentais para serem razoáveis. Com exceção dos povos liberais e decentes, os demais povos elencados, dadas as suas características, Rawls não explicita a questão da razoabilidade e da deliberação neles, embora o tema da religião apareça com alguma relevância.

Muitas outras questões poderiam ser postas, porém, para o deslinde deste trabalho, prossegue-se para mostrar que em PL os conceitos de deliberação pública e razoabilidade são mais desenvolvidos e viabilizam uma interpretação inclusiva da razão pública em relação aos discursos religiosos.

Desse modo, será exposto no próximo capítulo como Rawls trata as religiões em uma sociedade bem-ordenada liberal. Esse caso já foi de certa forma colocado no tópico sobre as religiões em TJ, mas ali alguns conceitos importantes não são citados ou desenvolvidos como em PL e JFR. Assim, é necessário apresentar os desdobramentos da consideração do discurso religioso conforme o liberalismo político, analisando o conceito de concepção política de justiça, os principais críticos de Rawls e como a razão pública lida com os discursos de fé. Posto isso, é necessário avançar na narrativa através dos capítulos a seguir.

2. O LIBERALISMO POLÍTICO RAWLSIANO E AS RELIGIÕES

Esse capítulo objetiva expor a questão da religião na obra de Rawls nos contornos do seu liberalismo político. As obras de base agora são PL e JFR, bem como livros e artigos de comentadores e críticos. O capítulo visa apresentar e problematizar a concepção política de justiça e as doutrinas de fé, os principais críticos da razão pública rawlsiana acerca da religião e a relação da razão pública com os discursos religiosos.

A expressão ‘discurso religioso’ está em sentido amplo, ela representa as diversas argumentações de fé sem priorizar nenhuma matriz religiosa. Entretanto, as religiões comentadas são as mesmas que Rawls utilizou em seus trabalhos.

Ressalta-se que o trabalho visa demonstrar que a deliberação pública e a razoabilidade são instrumentos para tornar a razão pública mais inclusiva com relação às doutrinas religiosas em uma sociedade democrática. Acredita-se que um debate respeitoso entre as diversas doutrinas abrangentes pode abrir caminhos de entendimento mútuo sem discriminações. Para tanto, este é um capítulo intermediário para o desenvolvimento da tese, construindo uma narrativa de que a teoria rawlsiana contém elementos coerentes que podem evidenciar a razão pública como não restritiva com as doutrinas de fé e, conseqüentemente, com um discurso religioso razoável.

Como PL dá uma considerável atenção à religião no espaço público, é pertinente destacar, conforme Butler, que esse é um tema amplo, afinal, a depender de qual religião estivermos pensando, a relação com o “público” será diferente. Existem muitas posições religiosas sobre a vida pública e o modo de entendê-la em termos religiosos. Logo, quando se questiona sobre a “religião” na “vida pública”, há o risco de simplesmente preencher a categoria “religião” com determinadas religiões e ver a esfera da “vida pública” como fechada e alheia à religião. Se entendermos que a entrada da religião na vida pública é um problema, então estaremos pressupondo uma estrutura onde a religião esteve fora da vida pública, e agora nos questionamos como ela entra e se entra de modo justificável¹⁶¹.

Nesse sentido, não se discute qual religião específica pode ou não estar na vida pública, como aceitando as religiões mundiais só por sua força e influência. Será exposto que Rawls não

¹⁶¹ Cf. BUTLER, J. Is Judaism Zionism? In: BUTLER, J. (ed. et al). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 70-71.

prioriza ou avalia determinadas religiões, ele chega a citar, inclusive, uma religião minoritária como a dos Quacres¹⁶² e sua relação com o governo norte-americano. Embora PL tenha uma de suas principais problemáticas ligadas à questão de saber se cidadãos religiosos podem endossar uma concepção política, isso dependerá em grande parte da capacidade de razoabilidade das doutrinas religiosas em deliberar e cooperar numa democracia. Dito isto, o recorte temático está voltado para a questão do tratamento da religião na razão pública, visando demonstrar que esta não é restritiva com os argumentos religiosos no espaço público.

2.1 A concepção política de justiça como equidade e as doutrinas religiosas

Na segunda introdução de PL, Rawls comentou que até então essa obra não tinha uma questão filosófica objetivamente posta. Ele esclarece que a questão é saber como os cidadãos que professam uma doutrina religiosa baseada na autoridade religiosa (na Igreja ou na Bíblia), podem pactuar uma concepção política razoável que apoie um regime democrático¹⁶³. Assim, a discussão filosófica de PL com as religiões é desenvolvida, em um primeiro plano, na relação da concepção política de justiça com os cidadãos de fé.

Com o entendimento posterior de que a teoria da justiça como equidade de TJ é uma das diversas doutrinas abrangentes (*comprehensive doctrines*), Rawls reformula parte da sua doutrina da justiça e passa a considerá-la como uma concepção política de justiça como equidade. Simultaneamente, buscou mostrar que esta concepção é que melhor responde aos questionamentos sobre liberdade e igualdade numa democracia plural.

¹⁶² “Os quakers começaram como um movimento no noroeste da Inglaterra em 1652, (...) algumas das principais experiências dos primeiros Amigos (como também são chamados os Quakers) tenham ocorrido alguns anos antes. Por meio da missão e da migração, existem hoje cerca de 340.000 Quakers em todo o mundo. Por meio do tipo de cisma que parece categorizar o protestantismo sectário, há três tradições principais de Quakerismo: Evangélico (embora também existam diferentes variedades de Amigo Evangélico), Conservador e Liberal. No entanto, há quatro ideias teológicas fundamentais que ainda são mantidas em comum entre os Amigos em todos os lugares: 1) a centralidade do encontro interno direto com Deus e a revelação e, portanto, formas de adoração que permitem que isso seja vivenciado: ‘Quaker’ era originalmente um apelido aplicado ao grupo por causa da maneira como eles se balançavam durante a adoração; 2) uma forma de fazer negócios na igreja sem votos, baseada na ideia de orientação direta corporativa; 3) a igualdade espiritual de todos e a ideia do ‘sacerdócio de todos os crentes’; 4) com base em parte nessa última, a preferência pela paz e pelo pacifismo em vez da guerra e um compromisso com outras formas de testemunho social”. DANDELION, P. *The Quakers: a very short introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, p. 1-2.

¹⁶³ Cf. RAWLS, J. *Political Liberalism: Expanded Edition*. 2 ed. New York: Columbia University Press, 2005, p. xxxvii.

Em PL, a temática da religião é mostrada como recebendo o mesmo tratamento, com as devidas considerações, dispensado às demais doutrinas filosóficas e morais. A esperança de Rawls é que as doutrinas abrangentes¹⁶⁴ religiosas, filosóficas e morais razoáveis possam deliberar, formular e aplicar uma concepção política de justiça razoável em torno de um consenso político de uma democracia constitucional.

O liberalismo político rawlsiano objetiva uma concepção política de justiça que se estabeleça como uma construção autossustentável (*freestanding*). Para tanto, não defende uma doutrina metafísica ou epistemológica, não diminui a importância dos valores pertencentes aos âmbitos pessoais ou das associações, nem cogita fazer uma separação maniqueísta entre os valores públicos e não públicos.

Audard (2007) entende que os objetivos do liberalismo político procuram dar uma nova conceituação para a tolerância e à amizade cívica (*civic friendship*) no pluralismo, não em busca de unanimidade, mas de desenvolver as bases de um consenso político e de uma nova união social onde a diversidade não seja um obstáculo para a deliberação pública¹⁶⁵.

O liberalismo político rawlsiano caracteriza uma concepção política de justiça razoável em três condições que ilustram como ela se autossustenta. Primeiramente, ela é aplicada à estrutura básica de uma sociedade democrática, que é formada pelas principais instituições estatais, econômicas e sociais, e no modo como elas se encaixam em um sistema unificado de cooperação social. Segundo, ela pode ser articulada independente das doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas ou morais. Por último, suas ideias fundamentais – a sociedade política como sistema equitativo de cooperação social, e os cidadãos como razoáveis e racionais, livres e iguais – são próprias da categoria do político¹⁶⁶ e familiares de uma democracia constitucional e sua cultura política¹⁶⁷.

¹⁶⁴ “A noção de visão ‘abrangente’ de Rawls (...) inclui as visões do mundo de religiões importantes como a tríade “abraâmica” do judaísmo, cristianismo e islamismo. Presumivelmente, não precisa de excluir posições que são simplesmente abrangentes no seu âmbito, num sentido descritivo, desde que não incorporem compromissos com normas de conduta altamente específicas, tais como normas para o divórcio, restrições alimentares, padrões arquitetônicos e códigos de vestuário”. AUDI, R. “Religion & Democracy: Interactions, Tensions, Possibilities”, *Daedalus* 149, n. 3, 2020, p. 11.

¹⁶⁵ Cf. AUDARD, C. *John Rawls*. Montreal: McGill-Queens’s University Press, 2007, p. 190.

¹⁶⁶ “O ‘político’ deve ser entendido nesse duplo sentido prático-epistemológico: uma teoria é política quando evita pretensões de fundamentação questionáveis e quando se refere unicamente à estrutura básica da sociedade. O motivo essencial para a ênfase de Rawls no caráter ‘político’ da teoria da justiça reside em sua concepção de que ela somente pode alcançar seu objetivo ‘prático’ de ser ‘a base para um acordo político razoável, informado e voluntário entre cidadãos’ (...) em uma sociedade fragmentada pelo ‘fato do pluralismo’, quando consegue evitar o conflito entre doutrinas éticas” (FORST, 2010, p. 223).

¹⁶⁷ Cf. RAWLS, 2005, p. 376.

A concepção política, enquanto concepção autônoma “articula valores políticos e constitucionais fundamentais, endossá-la implica bem menos do que aquilo que está contido numa doutrina abrangente”¹⁶⁸. A autonomia da concepção política está nela possuir uma “justificativa política, que é enquadrada em termos de valores e ideais democráticos que são parte da cultura pública e que são independentes dos valores e razões peculiares a qualquer compreensão moral, religiosa ou doutrina filosófica”¹⁶⁹.

Um dos motivos pelos quais Rawls utiliza a expressão “doutrina abrangente” em PL é destacar que essa delimitação abarca os cidadãos religiosos e não religiosos. A expressão pretende ser muito mais ampla do que a “religião”. A esperança é que todos os cidadãos razoáveis, independente de sua doutrina abrangente, deliberem em conjunto sobre a questão da justiça política de modo que não haja deliberações totalmente separadas entre cristãos, judeus, ateus, etc¹⁷⁰. Esse ideal não é alheio às posturas irracionais do fundamentalismo, totalitarismo e ideias que atentam contra os direitos fundamentais e a dignidade humana.

Cidadãos razoáveis podem ter eventualmente algumas posturas e ideias irracionais, nesses casos o direito penal, através de um devido processo legal, deve ser acionado. A busca de um diálogo em prol da construção de um consenso sobreposto e da concepção política de justiça espera que cidadãos razoáveis, mas não perfeitos, possam minimizar suas diferenças ideológicas e deliberar os rumos de uma sociedade democrática.

Como nem todas as doutrinas abrangentes razoáveis são doutrinas abrangentes liberais, a pergunta é se elas conseguem ser compatíveis pelas razões certas com uma concepção política liberal. A preocupação de Rawls é que os membros de certas doutrinas podem aceitar o regime democrático somente como um *modus vivendi*, quando o ideal seria aceitar a democracia e nela agir enquanto membros cooperativos de um consenso sobreposto¹⁷¹. Tendo isso em mente, o filósofo cita a questão da religião e de seus adeptos na democracia:

¹⁶⁸ RAWLS, 2001, p. 187.

¹⁶⁹ FREEMAN, 2007, p. 329.

¹⁷⁰ Cf. DOMBROWSKI, D. *Rawlsian Explorations in Religion and Applied Philosophy*. University Park: Penn State University Press, 2011, p. 101.

¹⁷¹ Nesse sentido “não é suficiente que os crentes religiosos aceitem o procedimento democrático de tomada de decisão como um *modus vivendi*. A estabilidade de uma sociedade democrática justa exige que os crentes religiosos sejam membros *sinceros* que não estejam apenas a “acompanhar” a democracia, tendo em conta o equilíbrio das forças políticas dispostas contra eles. O desejo de Rawls de trazer os crentes religiosos – mesmo os literalistas bíblicos ou aqueles que obedecem à autoridade da Igreja – para dentro do grupo politicamente liberal é uma prova de que o seu liberalismo político é bastante diferente do liberalismo abrangente do Iluminismo. O objetivo não é encontrar um equilíbrio ou uma média entre doutrinas abrangentes concorrentes, mas formular uma visão *política*

Referindo-nos aos cidadãos que professam tais doutrinas religiosas como cidadãos de fé, inquirimos: como é possível que os cidadãos de fé sejam membros dedicados de uma sociedade democrática, dando apoio a uma estrutura institucional que satisfaz uma concepção política e liberal de justiça, com os valores e ideais que são intrínsecos a tal concepção, e não simplesmente a aceitando em vista do equilíbrio prevalecente de forças sociais e políticas?¹⁷²

Há aqui uma indagação de Rawls com a conduta desses cidadãos religiosos convivendo na sociedade liberal, e se eles podem pactuar uma concepção política de justiça. Daí, tem-se o questionamento de se essa concepção política é contrária às doutrinas religiosas e aos cidadãos de fé. Para Rawls, a resposta é não.

O liberalismo político não é um tipo de liberalismo iluminista, ou seja, uma doutrina liberal abrangente e majoritariamente secular, vista como a mais adequada para a era moderna e tendo vários pontos contrários às doutrinas religiosas. O liberalismo político não tem essa pretensão, ele se baseia no fato de um pluralismo razoável¹⁷³ de doutrinas abrangentes, onde algumas doutrinas são consideradas não-liberais e religiosas.

A problemática desse liberalismo é como elaborar uma concepção política de justiça para o regime democrático constitucional que uma pluralidade de doutrinas razoáveis, tanto religiosas quanto não religiosas, liberais ou não, possa endossá-la consensualmente para conviverem em uma democracia¹⁷⁴. Para tanto, Rawls responde a essas questões com base em dois argumentos fundamentais:

- (i) um regime constitucional (democrático) que visa assegurar os direitos e liberdades fundamentais para todas as doutrinas abrangentes razoáveis, exige que seus cidadãos aceitem as obrigações da lei que eles mesmos legitimaram enquanto legisladores ideais; (ii) não se deve mudar a Constituição tendo em vista o estabelecimento de uma

liberal que os defensores de doutrinas *abrangentes* não liberais possam apoiar. Esta é a chave para o consenso sobreposto” (DOMBROWSKI, 2001, p. 9).

¹⁷² RAWLS, 2005, p. xxxviii.

¹⁷³ “Especialmente na sociedade complexa atual, caracterizada por uma crescente diferenciação entre os múltiplos subsistemas, inclusive no sentido de uma autonomização das diversas esferas normativas (dentre as quais o Direito), o pluralismo deve ser compreendido como um pluralismo razoável tal como proposto por John Rawls, caracterizado pela convivência de formas de vida e visões de mundo não fundamentalistas e numa ambiência marcada pela tolerância e abertura que acabam por determinar a própria concepção do Estado Democrático de Direito”. SARLET, I. Dos princípios fundamentais. In: SARLET, I.; MARINONI, L.; MITIDIERO, 2021, p. 277.

¹⁷⁴ “A neutralidade do Estado, definida a partir dos princípios de justiça, aos quais podem aderir todos os cidadãos razoáveis, deve responder a essa questão na medida em que, não sustentando nenhuma visão filosófica particular, deixa subsistir uma multiplicidade de visões de mundo e de vida opostas. Vê-se então, a importância de Rawls para uma definição da neutralidade do Estado nas sociedades democráticas contemporâneas”. ZARKA, Y. *Difícil tolerância: a coexistência de culturas em regimes democráticos*. Trad. A. V. Teixeira. São Leopoldo: Unisinos, 2013, p. 69.

dada hegemonia religiosa, pois do contrário os princípios de justiça deixariam de ser políticos e passariam a ser frutos de uma determinada doutrina abrangente¹⁷⁵

O liberalismo político também não planeja substituir as doutrinas abrangentes, ele visa ser aceito igualmente por ambas para alcançar um consenso sobreposto entre elas¹⁷⁶. O consenso sobreposto procura uma base para um acordo razoável entre nossas discordâncias razoáveis presentes nas concepções filosóficas, morais e religiosas dos cidadãos razoáveis¹⁷⁷.

Com relação às doutrinas religiosas, a concepção política não é um conceito sob o qual podem ficar escondidos fortes sentimentos antirreligiosos ou uma forma de relegar a religião à esfera privada¹⁷⁸.

O liberalismo político baseia-se em um forte compromisso moral com o respeito igual e com a proteção da pessoa como um fim em si mesma. (...) É neutro de uma maneira diferente: não tem visões, positivas ou negativas, sobre a verdade religiosa; isso, porém, não significa ceticismo ou agnosticismo, apenas que as verdades religiosas não são questões diretamente políticas, mesmo que possam se tornar tais questões. Em vez disso, ele vê o domínio político como moldado por uma multiplicidade de crenças, não por sua exclusão e privatização. O liberalismo político é tolerante com tais doutrinas desde que sejam razoáveis.¹⁷⁹

Para Araújo (2011), o liberalismo político rawlsiano “não apenas não impede a introdução de doutrinas abrangentes no fórum político público, como também admite que a revelação recíproca de razões não públicas contribui para o aperfeiçoamento da discussão política e fortalece o ideal da razão pública”¹⁸⁰.

Com relação às religiões, Rawls observa um contraste entre a filosofia política antiga e a moderna. Para os antigos o problema central era a doutrina do bem, onde a religião era cívica e cabia à filosofia elaborar uma doutrina do bem. Para os modernos o problema era a concepção de justiça. Para estes, na esfera da religião só as religiões de salvação eram relevantes, como o cristianismo, que tinha o bem da salvação como doutrina do bem. Essa religião tem duas

¹⁷⁵ BAVARESCO, A.; LIMA, J. A ideia rawlsiana de razão pública: Limites e alternativas a partir de Habermas. *Revista do Centro de Investigação Sobre Ética Aplicada (CISEA)*, Angola, Nº 2, p. 59–70, set., 2012, p. 63.

¹⁷⁶ Cf., RAWLS, 2005, p. xxxviii.

¹⁷⁷ Cf. FREEMAN, 2007, p. 341-342.

¹⁷⁸ Cf. AUDARD, 2007, p. 189.

¹⁷⁹ AUDARD, 2007, p. 189.

¹⁸⁰ ARAÚJO, L. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. *Revista Dissertatio de Filosofia*, 34, 92-105. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8697>. Acesso em: 20 jan. 2021.

vertentes principais, uma apoiando-se na autoridade da Igreja (católicos), outra na Bíblia (protestantes), as quais se chocaram na Reforma, um cisma não solucionado entre elas devido aos elementos transcendentais e concorrentes não admitirem um consenso mútuo.

Essa divisão levou as duas vertentes cristãs às guerras religiosas, um conflito que só poderia ser amenizado pelas circunstâncias e cansaço bilateral, ou pela via da liberdade de consciência e de pensamento, liberdades estas que podem conduzir a uma coexistência social pacífica não somente para essas doutrinas, mas também para as tradições filosóficas e morais¹⁸¹.

Na sociedade democrática sob o pluralismo razoável, o bem religioso da salvação não deve ser o único bem comum dos cidadãos, levando a concepção política a empregar, em vez de um bem metafísico, concepções políticas como a da liberdade, igualdade e tolerância, juntamente com uma garantia suficiente de bens primários para que todos possam exercer suas liberdades¹⁸².

Os direitos da liberdade de consciência e de pensamento, construídos ao longo do tempo, são um caminho comum do reconhecimento da importância da pluralidade e da coexistência pacífica na democracia. Há exemplo disso, o consenso sobreposto constitucional funciona como uma via procedimental pactuada consensualmente pelos grupos sociais, que pode dirigi-los, com as devidas considerações e ações conjuntas, a um consenso sobreposto razoável.

PL analisa se, nos contextos da pluralidade de doutrinas razoáveis, religiosas ou não, um governo democrático bem-ordenado e estável é possível, e como ele deve ser concebido de forma coerente. Logo, diante da diversidade de doutrinas abrangentes e rivais de uma sociedade liberal, a concepção política busca fornecer uma base pública de princípios e ideais para orientar a deliberação e as decisões políticas. Essa base comum pode ser construída em torno de um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis¹⁸³.

É fundamental chamar a atenção para a importância que assume a concepção política de justiça. Ela é elaborada para a estrutura básica, a saber, para as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade. Deve ser ‘endossada por doutrinas abrangentes e razoáveis muito diferentes e opostas’. Tal concepção refere-se, portanto, à estrutura das instituições básicas e aos princípios que a ela se aplicam. A justiça como equidade tem um alcance mais restrito do que uma doutrina

¹⁸¹ Cf., RAWLS, 2005, p. xxxix.

¹⁸² Cf., RAWLS, 2005, p. xxxix.

¹⁸³ Cf., RAWLS, 2005, p. xl.

moral abrangente. Ela diz respeito apenas ao domínio do político, que é uma parte do âmbito da vida.¹⁸⁴

A concepção política de justiça é também uma concepção moral com seu próprio ideal normativo e moral, mas uma concepção que não afeta a autonomia dos cidadãos razoáveis, os quais são concebidos como livres e iguais em um sistema de cooperação social, construído com base em termos equitativos de cooperação¹⁸⁵ (princípios e ideias). Para Rawls, os cidadãos razoáveis estão dispostos a oferecer, debater e concordar em praticar os termos equitativos de modo razoável e cooperativo conforme uma concepção política.

A passagem da justiça como equidade enquanto doutrina abrangente para a concepção política de justiça como equidade também repercutiu na ideia da pessoa, vista como um cidadão livre e igual, razoável e racional capaz de exercer seus direitos e deveres políticos numa democracia contemporânea. Para cumprir seu papel político, os cidadãos possuem as faculdades intelectuais e morais (capacidade de ter um senso de justiça e a capacidade de formar, seguir e repensar suas doutrinas do bem), além de virtudes políticas necessárias para cooperarem em uma sociedade política justa¹⁸⁶.

O ideal moral da concepção política é inerente a valores políticos razoáveis aceitos reciprocamente pelas pessoas. O valor da autonomia¹⁸⁷ dessa concepção tanto aceita a autonomia política como a autonomia moral dos cidadãos. Indivíduos religiosos, por exemplo,

¹⁸⁴ WEBER, T. *Ética e filosofia do direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 165.

¹⁸⁵ Termos equitativos de cooperação “são termos que cada participante pode razoavelmente aceitar, e às vezes deveria aceitar, desde que todos os outros os aceitem. Termos equitativos de cooperação incluem a ideia de reciprocidade ou mutualidade: todo aquele que cumprir sua parte, de acordo com o que as regras reconhecidas o exigem, deve-se beneficiar da cooperação conforme um critério público e consensual especificado” (RAWLS, 2001, p. 6).

¹⁸⁶ Cf., RAWLS, 2005, p. xliv.

¹⁸⁷ Sobre esse conceito é importante a análise de Weber (2011): “A explicitação do conceito de autonomia em Rawls nos reporta ao que ele chama de “justiça procedimental pura”. Esta implica na possibilidade das partes fazerem suas escolhas no que diz respeito aos princípios de justiça sem dependerem de algum princípio de direito e justiça previamente dado. Não dependem de nenhum ponto de vista externo a sua própria posição. Isso mostra que o consenso é efetivamente construído de forma autônoma, com a adesão das doutrinas abrangentes e razoáveis. De um procedimento justo, isto é, equitativo, origina-se um resultado justo. É claro que, mais uma vez, está pressuposta a concepção normativa de pessoa, isto é, a capacidade de ter senso de justiça e desenvolvê-lo e a capacidade de ter uma concepção do bem. Sem isso não haveria autonomia e nem acordo. É a concepção normativa de pessoa que viabiliza o projeto político rawlsiano. Sem as “capacidades morais” não há exercício da autonomia e, por consequência, não haverá consenso”. WEBER, T. Autonomia e consenso sobreposto em Rawls. *Etic@*, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131 - 153, Dez. 2011, p. 147. Disponível em: <<https://antigo.periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2011v10n3p131>>. Acesso em: 24 jan 2022. doi:<https://doi.org/10.5007/1677-2954.2011v10n3p131>.

podem rejeitar a autonomia moral em obediência às doutrinas religiosas que professam¹⁸⁸, estando isso assegurado dentro dos direitos contidos nos termos equitativos de cooperação que, de forma deliberada e livre, pactuaram pelas suas próprias razões.

Para formular uma concepção política liberal¹⁸⁹, os cidadãos não olham para doutrinas abrangentes conhecidas visando encontrar um equilíbrio ou uma proporção entre elas, nem procuram um pacto com as doutrinas majoritárias e adaptam a concepção política aos interesses destas. A concepção política deve, além de ser autônoma, ter seu ideal político (moral) expresso pelo critério da reciprocidade com regras claras e equânimes.

Diferentemente das doutrinas abrangentes não liberais, as concepções liberais possuem três condições distintivas: especificam certos direitos, liberdades e oportunidades típicos de regimes democráticos, conferem uma prioridade particular para essas liberdades e, asseguram meios polivalentes (bens primários) para os cidadãos exercerem de forma inteligente e eficaz suas liberdades e oportunidades¹⁹⁰.

Como os cidadãos estão divididos em doutrinas abrangentes e inconciliáveis, reduzir o dissenso das reivindicações sociais pode propiciar uma via para pactuarem uma concepção política que seja razoável e, com isso, terem uma plataforma comum para orientar o debate público quando deliberarem sobre problemas políticos mais complexos. Quando as argumentações e decisões envolvem os elementos constitucionais essenciais (*constitutional essentials*) e questões de justiça básica (*questions of basic justice*)¹⁹¹, a razão pública exige uma justificação¹⁹² política à luz da Constituição e dos princípios e valores fundamentais da concepção política.

¹⁸⁸ Cf. RAWLS, 2005, p. xlii.

¹⁸⁹ “O caráter liberal da concepção política de justiça está, principalmente, no fato de estabelecer essa prioridade de que gozam os direitos e liberdades fundamentais em relação às exigências do bem geral. Não se pode falar em oportunidades iguais ou que a distribuição de renda e riqueza deve beneficiar os menos favorecidos sem antes assegurar os direitos e liberdades fundamentais. Isso inclui a satisfação das necessidades básicas materiais”. WEBER, T. John Rawls: uma concepção política de justiça. In: TEIXEIRA, A.; OLIVEIRA, E. (Orgs). *Correntes Contemporâneas do pensamento jurídico*. Barueri-SP: Manole, 2010, p. 253.

¹⁹⁰ Cf., RAWLS, 2005, p. xlvi.

¹⁹¹ “Os elementos constitucionais essenciais dizem respeito a quais direitos e liberdades políticas, digamos, podem ser incluídos razoavelmente em uma Constituição escrita, quando se supõe que esta pode ser interpretada por um tribunal supremo ou alguma instituição similar. Questões de justiça básica relacionam-se com a estrutura básica da sociedade e, portanto, dizem respeito a questões de justiça econômica e social básica e outras matérias não abrangidas por uma Constituição” (RAWLS, 2005, p. 442, nota de rodapé 7).

¹⁹² De acordo com Dombrowski (2011, p. 14), na filosofia de Rawls existem três diferentes métodos ou tipos de justificação, o método processual de equilíbrio reflexivo, a posição original e a razão pública.

Por outro lado, a concepção política de justiça não é um mosaico que reflete as pretensões das doutrinas abrangentes, um acordo meramente procedimental das suas esferas de poder. A depender do nível de dissenso social, o consenso sobreposto precisa evoluir dialeticamente e ir se ajustando com o tempo e com o desenvolvimento social. O sucesso desse consenso e da concepção política dependerá de uma constante deliberação entre os membros das doutrinas abrangentes para irem readequando a cooperação social à luz dos princípios de justiça e dos termos de cooperação positivados. Esse processo pode levar a um consenso sobreposto razoável.

Dado que o consenso é algo complexo, primeiramente é necessário minimizar o espectro de nossas discordâncias, analisando os princípios, valores e ideais da tradição democrática da cultura pública, e selecionar os que melhor ordenem as instituições da estrutura básica para garantir a liberdade e a igualdade. Essa compreensão de analisar e escolher princípios políticos pode ser vista na história, como no exemplo da Reforma que, apesar de ter dividido o cristianismo, também nos ensinou a importância da tolerância religiosa. Outro exemplo é o caso da escravidão que conduziu os Estados Unidos à Guerra Civil, também lhes fez repudiar e abolir essa prática. Assim, se conseguirmos tirar lições de nosso passado comum também poderemos aprender a lidar com os interesses das doutrinas razoáveis, e tentar articular os argumentos e princípios fundamentais em torno de uma concepção política de justiça razoável¹⁹³.

Para se valer de uma expressão em voga, a concepção política é um módulo, uma parte constituinte essencial, que se encaixa em diferentes doutrinas abrangentes razoáveis que subsistem na sociedade por ela regulada e pode conquistar seu apoio. Isto significa que essa concepção pode ser formulada sem que se saiba, conheça ou arrisque uma conjectura sobre as doutrinas desse tipo das quais possa ser parte ou receber apoio¹⁹⁴.

É com base nessas ideias e princípios que os cidadãos articulam uma concepção de justiça política fundamentada em suas próprias doutrinas abrangentes razoáveis. A verificação do alcance deste acordo deve passar pelo teste do equilíbrio reflexivo para ser um acordo público e legítimo.

Desde TJ, já havia um artifício de representação onde as partes (representantes dos cidadãos) e suas doutrinas poderiam conseguir um acordo sob condições ideais e equitativas. O procedimento chamado de posição original¹⁹⁵ servia para impedir o uso da ameaça e das

¹⁹³ Cf., RAWLS, 2005, p. 8.

¹⁹⁴ RAWLS, 2005, p. 12-13.

¹⁹⁵ Cf., RAWLS, 2005, p. 23.

barganhas na deliberação das partes quando elaboram os eixos da estrutura básica da sociedade à luz dos princípios de justiça. Como a concepção política já é um estágio após a posição original, ela também não vislumbra um peso cooperativo maior para certas pessoas – como os religiosos – nem para determinadas doutrinas abrangentes. Isso de certa forma é uma atuação do princípio da igualdade e do critério de reciprocidade na vida pública.

Uma concepção política é “uma estrutura de deliberação e de reflexão que serve de guia e pode nos ajudar a alcançar um acordo político, pelo menos sobre os elementos constitucionais essenciais e sobre as questões de justiça básica”¹⁹⁶. Ela procura ampliar nossos horizontes em torno de uma sociedade mais livre e igual para todos, sua construção depende de pontos convergentes sobre questões políticas. Nesse contexto, a deliberação pública tende a mediar um acordo razoável que minimize nossas diferenças ideológicas e pondere os ideais da concepção política de justiça e sua razão pública para uma democracia contemporânea.

Conforme Sen (2011), ainda que os cidadãos diverjam acerca das doutrinas religiosas e do que seja a vida boa, eles podem utilizar as deliberações públicas da concepção política, entrar em acordo sobre o modo de ponderar suas diferenças e endossar um sistema de princípios de justiça que proporcionem equidade para todos¹⁹⁷.

Quanto às doutrinas abrangentes religiosas, a concepção política não determina nenhum tipo específico de organização, culto ou prática religiosa. As formas de organização das instituições religiosas estão resguardadas pelas liberdades religiosas, de culto e de consciência. Na sociedade democrática¹⁹⁸, espera-se que as doutrinas religiosas, bem como as doutrinas filosóficas e morais, atuem com uma certa razoabilidade e reciprocidade em nome de uma coexistência pacífica. Da mesma forma, seus discursos nos ambientes de discussão pública precisam ser expostos de forma clara e razoável se quiserem ver seus argumentos serem endossados na justificação pública.

Desse modo, a concepção política não visa tratar restritivamente as doutrinas religiosas. Eventuais restrições¹⁹⁹ incidem sobre todas as doutrinas abrangentes de forma equitativa,

¹⁹⁶ RAWLS, 2005, p. 156.

¹⁹⁷ SEN, A. *A ideia de justiça*. Trad. D. Bottmann e R. Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 86.

¹⁹⁸

¹⁹⁹ A restrição “não se aplica apenas à religião, portanto não discrimina a religião como tal. Pois as mesmas restrições deveriam aplicar-se a leis que sejam justificáveis puramente com base em pontos de vista filosóficos e morais não religiosos, aceitáveis apenas para uma parte dos cidadãos democráticos. Isto inclui valores utilitários de maximização do bem-estar agregado, valores libertários de propriedade absoluta e autopropriedade, valores kantianos de autonomia moral, individualidade milliana e outras doutrinas perfeccionistas para desenvolver

mesmo porque essas limitações são fruto dos termos equitativos de cooperação que as partes decidiram seguir e positivar no âmbito jurídico e institucional. Nesse sentido, qualquer autoridade pública ou membros das doutrinas abrangentes que desrespeitem a ordem pública terão de arcar com seus excessos mediante um devido processo legal.

No entanto, muitos críticos de Rawls pensam diferente disso, arguindo que a teoria dele, principalmente no conceito de razão pública da concepção política de justiça, é deveras restritiva com o discurso religioso na esfera política. Com o devido respeito às críticas, estas serão apresentadas em um tópico apartado, tal como exposto a seguir.

2.2 Os críticos de Rawls sobre a religião na razão pública

Uma das questões de *PL* é saber como cidadãos religiosos podem pactuar uma concepção política razoável que apoie um regime democrático justo²⁰⁰. Com isso, a temática da religião²⁰¹ está explicitamente ligada à problemática da obra, logo, as críticas a seguir expostas abordarão esse recorte em torno da relação entre a razão pública rawlsiana e o discurso religioso.

A desconfiança com o fenômeno religioso é relativamente antiga, mas, com o advento do Iluminismo e do liberalismo, esse sentimento tornou-se notório, sobretudo pela força da

excelências, e virtudes e formas de “florescer” que não podem ser justificadas em termos de valores políticos de justiça e razão pública”. FREEMAN, S. *Democracy, Religion & Public Reason*. *Daedalus*, 2020; 149 (3), p. 50.

²⁰⁰ Cf. RAWLS, 2005, p. xxxvii.

²⁰¹ Nesse ponto é salutar a consideração de Paul Weithman de que mesmo após ‘virada política’ os escritos de Rawls ainda possuem um pouco do aspecto religioso. “Ao argumentar que a visão de Rawls tem um aspecto religioso, eu me baseei quase que inteiramente em *TJ*. Portanto, é natural perguntar se o aspecto religioso da justiça como equidade sobreviveu à reapresentação de Rawls de sua visão como um liberalismo político. É natural responder que não. Pois em sua obra posterior, Rawls apresenta a justiça como equidade como um ‘módulo’ que os cidadãos devem encaixar em várias doutrinas abrangentes (*PL*, 12). Isso e muitas outras coisas que Rawls diz em *PL* parecem sugerir que, ao apresentar a justiça como equidade como uma concepção política, ele está se esquivando do projeto de proporcionar à justiça um significado maior. Mas quero sugerir que, mesmo nos trabalhos posteriores de Rawls, a justiça como equidade tem um aspecto religioso, porque Rawls, tanto no início quanto no final, estava preocupado com algumas das questões existenciais profundas que muitas religiões levantaram e tentaram responder. Essas questões são: se podemos nos reconciliar com nossa vida no mundo como ele é, se os seres humanos podem ser bons apesar do que a história mostra sobre nós e se o mundo como um todo pode ser bom. O fato de Rawls ter sido movido por elas demonstra seu temperamento religioso. Suas tentativas constantes de respondê-las dão à justiça como equidade um aspecto religioso que sobrevive à sua virada política” (WEITHMAN, 2014, p. 50).

religião em poder desestabilizar as estruturas liberais de autoridade política ou abalar o consenso político.

Segundo Bailey e Gentile (2015), existem dois tipos principais de críticas do tratamento que Rawls dá às religiões. O primeiro tipo alega que as restrições que Rawls impõe aos raciocínios dos cidadãos sobre a autoridade ou questões políticas são excessivamente exigentes aos cidadãos religiosos. As críticas do segundo tipo, alegam que essas restrições são insuficientemente democráticas e, portanto, não adequadas para as sociedades liberais contemporâneas²⁰².

Na primeira versão da razão pública de PL (1993), o ideal de razão pública na deliberação do fórum político público é voltado aos membros dos partidos políticos, aos candidatos em campanha eleitoral e seus apoiadores, bem como à forma que os cidadãos devem votar nas eleições quando estivessem em pauta elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. Nesse sentido, a argumentação pública devia “recorrer exclusivamente a valores políticos para tratar de questões tão fundamentais”²⁰³ como o direito ao voto, as religiões que serão toleradas, a garantia da igualdade equitativa de oportunidades e o direito de propriedade. Nessa versão da razão pública, a argumentação religiosa dependeria das condições históricas e sociais, “nos bons tempos, com base no que à primeira vista parece ser a visão exclusiva e, em tempos não tão favoráveis, no que parece corresponder à visão inclusiva”²⁰⁴.

O conteúdo da razão pública é dado pela concepção política de justiça, formulada independentemente das doutrinas religiosas ou filosóficas²⁰⁵, composta somente por ideias políticas fundamentais que estão implícitas na cultura política pública da sociedade.

Para Rawls, quando se tratasse dos assuntos políticos fundamentais, os limites da razão pública poderiam ter dois tipos de razões para se embasar: na visão exclusivista, as razões das doutrinas abrangentes não deveriam ser admitidas²⁰⁶ (como a argumentação religiosa); na visão inclusivista²⁰⁷ os cidadãos poderiam, em algumas situações, expor aquilo que entendessem

²⁰² BAILEY, T; GENTILE, V. Introduction. In: *Rawls and religion*. Nova York: Columbia University Press, 2015, p. 15.

²⁰³ RAWLS, 2005, p. 214.

²⁰⁴ RAWLS, 2005, p. 252.

²⁰⁵ Cf. RAWLS, 2005, p. 223.

²⁰⁶ Cf. RAWLS, 2005, p. 247.

²⁰⁷ Na visão inclusivista existe um reconhecimento quanto às colaborações das religiões em relação ao regime democrático. Paul Weithman, por exemplo, poderia ser colocado nessa visão, para ele “as igrejas contribuem para

como o fundamento dos valores políticos enraizados em sua própria doutrina, mas desde que fortalecesse o ideal da razão pública na concepção política²⁰⁸. Em linhas gerais, a primeira versão da razão pública poderia ser vista como exclusivista quanto ao espaço da argumentação religiosa na esfera política.

A visão exclusivista gerou muitas críticas ao trabalho de Rawls, sobretudo as feitas por Habermas, Michael Sandel, Nicholas Wolterstorff e John Finnis, dentre outros. Para Robert Audi (2000), por exemplo, a argumentação religiosa deve receber limitações na esfera pública e política da razão pública para manter a separação entre Estado e religião, e a argumentação e motivação morais devem ser seculares²⁰⁹.

Inicialmente, pode-se encontrar uma base para a crítica na concepção política de Rawls na sua ideia de pessoa política, que repercute no indivíduo religioso e não religioso. Dentro dessa concepção de pessoa o cidadão possui duas identidades, uma pública (institucional) e outra não pública (pessoal). No caso da conversão de uma pessoa para outra religião ou ela não professar nenhum credo, isso em nada altera sua identidade pública ou não pública perante o Estado²¹⁰. “No caminho para Damasco, Saulo de Tarso transforma-se em Paulo, o Apóstolo. No entanto, tal conversão não implica nenhuma mudança em nossa identidade pública ou institucional, nem em nossa identidade pessoal (...)”²¹¹.

Habermas (2007), não concorda com essa exposição. Para ele essa divisão na identidade implicaria, no caso do debate público, em uma exigência de ‘justificação secular’ para os

a democracia nos Estados Unidos promovendo a cidadania democrática. Elas encorajam seus membros a aceitar valores democráticos como a base para decisões políticas importantes e a para aceitar instituições democráticas como legitimadas. Os meios pelos quais elas fazem suas contribuições, incluindo suas próprias intervenções na argumentação cívica e no debate político público afetam os argumentos políticos que os seus membros tendem a usar, a base sobre a qual eles votam e a especificação de sua cidadania com a qual eles se identificam. Eles podem encorajar seus membros a pensar a si mesmos como ligados por normas morais dadas preliminarmente com as os resultados finais da política têm de ser consistentes. A concretização da cidadania entre aqueles que são autorizados legalmente a tomar parte na formação das decisões políticas constitui um enorme feito para a democracia liberal, no qual as instituições da sociedade civil desempenham um papel crucial”. WEITHMAN, P. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 91.

²⁰⁸ Rawls pontua que “ao discutir elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica, não devemos apelar a doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes – aquilo que nós, na condição de indivíduos ou de membros de associações, entendemos ser a verdade toda –, nem a teorias econômicas sofisticadas do equilíbrio geral, por exemplo, caso sejam controvertidas. Tanto quanto possível, o conhecimento e as formas de argumentação que fundamentam nossa aceitação dos princípios de justiça e sua aplicação aos elementos constitucionais essenciais e à justiça básica devem sustentar-se nas verdades inequívocas que hoje são amplamente aceitas pelos cidadãos em geral ou a eles acessíveis. Se não fosse assim, a concepção política não proporcionaria uma base pública de justificação” (RAWLS, 2005, p. 224-225).

²⁰⁹ Cf. AUDI, R. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 130.

²¹⁰ Cf. RAWLS, 2005, p. 30-33.

²¹¹ RAWLS, 2005, p. 31.

cidadãos crentes terem de fazer um “equilíbrio” ético e teológico sob o qual muitos cidadãos não conseguiriam estabelecer “uma divisão artificial da própria consciência sem colocar em jogo sua própria existência piedosa”²¹². Tal assimetria acabaria por impor fardos pesados sobre os religiosos em sua relação sócio-política.

Habermas entende que a participação civil das igrejas seria diminuída caso devessem satisfazer a *cláusula* rawlsiana e julgar sempre entre valores religiosos e políticos, tendo que em sua argumentação buscar termos análogos à linguagem secular liberal na deliberação pública. Da mesma forma, o Estado não deveria impor esse modo de censura nem obrigar os cidadãos a esse tipo de limitação²¹³. Além disso, o uso da cláusula quando envolve os elementos constitucionais essenciais é um procedimento que não é realista com base nas ordens jurídicas modernas, onde os direitos fundamentais já constam na legislação material e na aplicação da lei, bem como os temas controvertidos podem ser trabalhados sob questões de princípios²¹⁴.

Para Habermas, ideia de uso público da razão²¹⁵ também recebeu muitas críticas, como nas premissas liberais de Rawls e de sua visão estreita e secularista da religião na esfera política de uma sociedade liberal. Dentre as críticas, um dos pontos principais de discordância está na possibilidade do uso do discurso religioso na esfera política através da *cláusula*, pois a admissão de tal discurso no processo legislativo fere o princípio da separação entre Igreja e Estado²¹⁶.

Habermas concorda que há uma influência política positiva das igrejas e dos movimentos religiosos na esfera social e na estabilização da cultura política liberal, como a luta de Martin Luther King acerca dos direitos civis. Embasado na crítica de Paul Weithman a Rawls, Habermas concorda que o engajamento civil das igrejas seria prejudicado caso devessem cumprir a cláusula, tendo os cidadãos de fé que decidir entre valores religiosos e políticos, e ter de ficar procurando a melhor linguagem acessível para justificarem suas

²¹² HABERMAS, 2007, p. 144.

²¹³ Cf., HABERMAS, 2007, p. 141.

²¹⁴ Cf., HABERMAS, 2007, p. 139.

²¹⁵ “O que Rawls denomina uso público da razão já pressupõe o consenso básico antes do processo de socialização. Rawls, de acordo com Habermas, filia-se aqui muito mais ao pensamento de Hobbes do que ao de Kant, à medida que defende a posição de que o consenso público ocorre por meio de fundamentos privados, anteriores à intersubjetividade. (...) Trata-se, em Rawls, ainda de um uso privado da razão, na intenção político-pública, e não de um uso público da razão no sentido estrito”. OLIVEIRA, J. *Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico* [recurso eletrônico]. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018, p. 158-159.

²¹⁶ Cf., HABERMAS, 2007, p. p. 140.

pretensões na esfera pública²¹⁷. Isso acarretaria uma autocensura no pensamento dos religiosos, e o Estado não deve impor tal restrição²¹⁸.

Habermas (2007) entende que seja possível introduzir na razão pública nossas doutrinas abrangentes desde que traduzidas para uma linguagem secular no parlamento. Porém, ele discorda de Rawls quando este defende a estratégia de separar rigidamente nossa identidade pública da privada. Habermas considera que a exigência da separação entre religião e política não deve resultar, como em PL, num fardo adicional indevido que exige uma partição da identidade num aspecto público e noutro privado.

Para Rawls, o cumprimento da cláusula não modifica a natureza e conteúdo da justificação da razão pública, pois a justificação é desenvolvida conforme uma família de concepções políticas razoáveis de justiça (inclusive de doutrinas religiosas razoáveis), e isso não restringe os modos de expressão das doutrinas religiosas ou seculares.

Entretanto, segundo Habermas, o Estado liberal não deve impor aos cidadãos religiosos na esfera político-pública uma separação abrupta entre argumentos religiosos e não religiosos, metafísicos e políticos, pois isso seria encarado como uma investida contra a identidade pessoal dos cidadãos²¹⁹.

Da mesma forma, o aspecto secular do poder do Estado não impõe uma obrigação ao cidadão religioso de complementar suas razões religiosas ou traduzi-las numa linguagem secularizada compreensível. Quanto à consideração de Rawls que os cidadãos votem de acordo com razões políticas quando a discussão envolver os elementos constitucionais essenciais, esta também não é aceita por Habermas. Para este, os cidadãos de fé não devem conduzir seu voto por razões seculares, isso seria contra sua existência guiada pela fé²²⁰.

O Estado liberal não pode transformar a exigida separação institucional entre religião e política numa sobrecarga mental e psicológica para os seus cidadãos religiosos. [...]. Tão logo participam de discussões públicas, cidadãos religiosos podem reconhecer tal ‘reserva de tradução institucional’ sem que haja necessidade de dividir sua identidade em partes privadas e públicas. Por isso, eles deveriam poder expressar, e fundamentar,

²¹⁷ “Habermas (2007) concorda que seja possível introduzir na razão pública nossas doutrinas abrangentes, desde que traduzidas para uma linguagem secular no parlamento. Porém, ele discorda de Rawls, quando este defende a estratégia de separar rigidamente nossa identidade pública da privada. Habermas considera que a necessária exigência da separação entre religião e política não deve resultar, como Rawls apresenta n’O liberalismo político, num fardo adicional indevido que exige uma partição da identidade num aspecto público e noutro privado (...)” (OLIVEIRA, 2018, p. 148).

²¹⁸ Cf., HABERMAS, 2007, p. 141.

²¹⁹ Cf., HABERMAS, 2007, p. 147, 144.

²²⁰ Cf., HABERMAS, 2007, p. 146.

suas convicções em uma linguagem religiosa mesmo quando não encontram para tal uma ‘tradução’ secular.²²¹

Habermas propõe uma tradução cooperativa entre os diversos cidadãos e não uma tradução meramente institucional como a de Rawls, que reflete uma diminuição precipitada da complexidade do discurso religioso. Ademais, o Estado tem um interesse na liberação das vozes das religiões na esfera pública e da participação política das entidades religiosas. Logo, o Estado não pode desestimular os religiosos de se manifestarem de modo político, pois isso privaria o meio social de formas importantes de criação de sentido e do aprendizado conjunto²²².

Apesar disso, o discurso religioso não é aceito sem a devida tradução para “uma linguagem acessível, em geral”, em todas as instituições²²³ do Estado. “No parlamento, por exemplo, a ordem agendada deve permitir ao presidente retirar da ordem do dia posicionamentos ou justificativas religiosas”²²⁴, pois a tradução deve ocorrer na esfera pública política, sendo um trabalho cooperativo entre cidadãos religiosos e não religiosos. Se assim não fosse, os religiosos seriam sobrecarregados de forma assimétrica.

Entretanto, os cidadãos religiosos podem manifestar-se em sua própria linguagem, porém, com a ressalva da tradução; tal fardo é compensado pela expectativa normativa, segundo a qual, os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas e entram em diálogos nos quais as razões religiosas podem, eventualmente, aparecer como argumentos acessíveis em geral. Cidadãos de uma comunidade democrática devem fundamentar seus posicionamentos, políticos e recíprocos, lançando mão de argumentos. Apesar de não passarem por uma censura na esfera pública política, as contribuições religiosas dependem, mesmo assim, de trabalhos cooperativos de tradução. Porquanto, sem uma tradução bem sucedida, o conteúdo das vozes religiosas não conseguiria entrar, de forma alguma, nas agendas e negociações das instituições estatais, o que as impediria de “influenciar” o processo político ulterior.²²⁵

Se alguém como Wolterstorff concorda que o legislador deve utilizar argumentos religiosos, para Habermas isso poderia possibilitar que o Estado ficasse à mercê de uma maioria

²²¹ HABERMAS, 2007, p. 147.

²²² Cf., HABERMAS, 2007, p. 148.

²²³ Porém, “a teoria de Habermas confia mais no projeto das instituições e menos no dever moral individual. Dito isso, a teoria de Habermas carece de detalhes importantes sobre o mecanismo crucial do filtro de tradução institucional. Quem são os funcionários encarregados da tarefa de tradução do sagrado para o secular? Como eles devem realizar essa tarefa? Como eles devem distinguir entre motivos religiosos e não religiosos? Ele não diz o suficiente sobre esses pontos”. FINLAYSON, J. *The Habermas-Rawls debate*. New York: Columbia University Press, 2019, p. 240.

²²⁴ HABERMAS, 2007, p. 149.

²²⁵ HABERMAS, 2007, p. 150.

religiosa, que tenderia a impor sua visão principalmente sobre as minorias. Isso deturparia o procedimento democrático, o aspecto discursivo das deliberações políticas e o princípio da neutralidade do poder político estatal.

Após a Reforma Protestante e o Iluminismo, a consciência religiosa teve vários desafios na modernidade como o pluralismo religioso, a ascensão das ciências e a propagação do direito positivo e da moral secular, os quais obrigam as comunidades religiosas a compreenderem as dissonâncias cognitivas que não pesam sobre os demais cidadãos. Com isso, os religiosos precisam buscar um enfoque epistêmico que seja aberto às leituras de mundo estranhas à fé, ao saber secular, e que lhes auxilie com os discursos seculares que possuem precedência na esfera política.

Por outro lado, muitos cidadãos seculares podem ver as tradições e comunidades religiosas como uma relíquia das sociedades pré-modernas, que existem na sociedade contemporânea por estarem amparadas pela liberdade de religião, não tendo mais justificção interna, nem respostas diante das críticas científicas. Nesse sentido, religiosos e seculares em uma sociedade pós-secular precisam de uma pressuposição cognitiva que considere um enfoque epistêmico de um pensamento pós-metafísico²²⁶ para um diálogo e convivência democrática.

Pressupõe-se um enfoque epistêmico que resulta da certificação autocrítica dos limites da razão secular. Tal pressuposição significa que o etos democrático de cidadãos do Estado (na interpretação por mim sugerida) só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto os seculares como os religiosos, passarem por processos de aprendizagem complementares.²²⁷

²²⁶ “Em síntese, o pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender. Ele insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual o levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas. (...) Deixei-me levar a uma abordagem sobre a forma ambivalente que o pensamento pós-metafísico adota ao tratar da religião porque nisso se manifestaria também uma pressuposição cognitiva para a disposição de cooperação que se espera de cidadãos seculares. Ela corresponde precisamente ao enfoque epistêmico que cidadãos seculares precisam assumir quando, em debates públicos, estão dispostos a aprender com contribuições de seus concidadãos religiosos, as quais, dado o caso, possam ser traduzidas para uma linguagem acessível em geral” (HABERMAS, 2007, p. 162). Em outra obra, Habermas explica que a expressão pós-secular “tributa às comunidades religiosas não apenas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à reprodução de motivos e atitudes. Na verdade, reflete-se na consciência pública de uma sociedade pós-secular uma convicção normativa que traz consequências para as relações políticas dos cidadãos não crentes com crentes. Começa a prevalecer na sociedade pós-secular a ideia de que a ‘modernização da consciência pública’ afeta de maneira defasada tanto as mentalidades religiosas quanto as seculares, modificando-as de forma reflexiva. Entendendo a secularização da sociedade como um processo comum de aprendizagem complementar, ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos”. HABERMAS, J; RATZINGER, J. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Trad. Alfred Keller. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007, p. 52

²²⁷ HABERMAS, 2007, p. 158.

Habermas espera que crentes e descrentes cheguem a uma compreensão razoável sobre questões complexas, porém, nesses casos, geralmente os cidadãos religiosos sofrem com os fardos pesados de justificação política. Isso pode ser visto nas regras liberais sobre o aborto, que exemplifica uma distribuição assimétrica nos fardos exigidos pela tolerância entre religiosos e não-religiosos²²⁸. Ele defende que os cidadãos religiosos e não religiosos precisam saber interpretar, dentro de sua própria concepção, a vinculação entre fé e saber, pois tal interpretação oferece uma possibilidade de uma postura autorreflexiva e esclarecida no campo político público²²⁹. Tal visão se diferencia substancialmente da abordagem sobre religião da razão pública rawlsiana sendo uma “determinação restritiva do uso público da razão”²³⁰ e, como muitos críticos a entendem, é uma “determinação por demais estreita, secularista, do papel político da religião no quadro de uma ordem liberal”²³¹. Habermas questiona também se os cidadãos poderiam concordar sobre o liberalismo ser a única solução para o pluralismo religioso²³².

Por sua vez, Michael Sandel questiona se o dualismo na identidade do cidadão liberal rawlsiano (identidade pública e privada), dá algum embasamento sólido para endossarmos a concepção política de justiça que a sustenta. Sandel comenta que alguns trabalhos sobre a concepção política defendem que ela não precisa de justificação moral ou filosófica que vá além do uso das ideias compartilhadas na cultura política, mas essa interpretação e a do próprio Rawls se esquecem do argumento²³³:

O que justifica uma concepção da justiça não é, portanto, que ela seja verdadeira em relação a uma determinada ordem anterior a nós, mas que esteja de acordo com a nossa compreensão em profundidade de nós mesmos e o fato de que reconheçamos que, dadas a nossa história e as tradições que estão na base da nossa vida pública, ela é a concepção mais razoável para nós.²³⁴

²²⁸ Cf. HABERMAS, 2007, p. 128.

²²⁹ Cf. HABERMAS, 2007, p. 167. Nesse sentido, “Os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluidos. Logo, o estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos dois lados aceitar também a perspectiva do outro”. HABERMAS, J. *Fé e saber*. Trad. Fernando Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 16.

²³⁰ HABERMAS, 2007, p. 139.

²³¹ HABERMAS, 2007, p. 139-140.

²³² Cf., HABERMAS, 2007, p. 135.

²³³ Cf. SANDEL, M. *O Liberalismo e os Limites da Justiça*. Trad. Carlos E. P. Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 255.

²³⁴ SANDEL, 2005, P. 255.

Logo, a concepção política de justiça, para ser a mais razoável e, conseqüentemente, mais inclusiva na deliberação no espaço público, deve considerar nossa autoconcepção e o reconhecimento de nossa história e das doutrinas abrangentes que embasam a convivência social. Sandel postula que esses elementos constitutivos, apesar de sua relevância, não são valorados quando se está debaixo do véu da ignorância no momento da posição original. Assim, por que deveríamos escolher tal visão da concepção política de pessoa? Por que nossas identidades públicas não podem expor nossas concepções religiosas, morais e filosóficas que vivenciamos nas identidades privadas? Por que aceitar tal divisão das identidades se nossa visão de pessoas morais é entendida de um modo mais amplo? E por que somente na deliberação sobre os assuntos de justiça é que devemos esquecer os juízos morais que formam grande parte de nossas vidas?²³⁵.

De outro lado, Nicholas Wolterstorff entende que a tradição liberal e a democracia liberal sempre se preocuparam com a religião. Liberais contemporâneos influentes dessa tradição, como Rawls, continuam preocupados com ela, vendo-a muitas vezes como uma ameaça à estabilidade da democracia liberal, e elaboram visões sobre a natureza da democracia para lidar com o desafio que eles compreendem que a religião apresenta.

Wolterstorff denomina de “*liberalismo da razão pública*” essa nova interpretação do desafio religioso no espaço público, tendo recebido sua primeira exposição no PL, que coloca o tema da religião e do Estado no foco de suas atenções²³⁶. Um ponto no qual Rawls insiste é que uma democracia liberal só será estável se a grande maioria das doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes da sociedade tiverem suas próprias razões para afirmar os princípios básicos da democracia liberal²³⁷.

Wolterstorff compreende Rawls como um exclusivista e um não-coercivista atualista. Nessa categoria, a posição central do papel do cidadão de uma democracia liberal é a exigência de se abster de apoiar um ordenamento coercitivo até que se acredite que sua razão individual, para pensar que a legislação é boa, seja também compartilhada pelos demais. Isso não exclui que alguns cidadãos tenham razões religiosas para acreditar que a legislação é boa, não excluindo razões religiosas ou não religiosas, mas, que tais razões “nunca devem funcionar

²³⁵ Cf. SANDEL, 2005, p. 254.

²³⁶ Cf., WOLTERSTORFF, N.; CUNEO, T. *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press UK, 2012, p. 4.

²³⁷ Cf., WOLTERSTORFF; CUNEO, 2012, p. 7.

como nada mais do que complementos opcionais; eles são o ruído no sistema. Elas são irrelevantes para determinar se uma legislação coercitiva existente ou proposta é justificada”²³⁸.

Para uma pessoa ter direito de usar alguma concepção política de justiça ao debater assuntos políticos, é necessário que seu julgamento do que é razoável seja obtido racionalmente e que todos os cidadãos razoáveis, também racionais em seus julgamentos, concordem que minha posição é uma articulação razoável em uma sociedade democrática liberal²³⁹.

Assim sendo, a exigência não é somente de um acordo entre os cidadãos racionais, mas que todos concordem enquanto racionais. Tal determinação é muito implausível, pois grande parte dos cidadãos, ainda que fossem plenamente racionais e que seguissem o liberalismo político, não teriam opinião alguma sobre a questão que Rawls os exigiria para ter uma visão racional e, conseqüentemente, nenhuma legislação coercitiva seria justificada pelo critério rawlsiano²⁴⁰.

Para Wolterstorff, há cidadãos que se consideram obrigados a fundamentarem suas reflexões políticas nos recursos de sua religião e apenas neles quando estes se referem a certos temas em debate. “A convicção de que ele é tão obrigado pertence à sua religião; ele vê a fidelidade a Deus como exigindo isso dele”²⁴¹. Nos termos rawlsianos, ele faria isso usando sua “doutrina abrangente religiosa” para deliberar e votar acerca de determinada questão política.

Se ele é cristão, ele acredita que seu pensamento sobre questões políticas deve ser moldado pelos profetas do Antigo Testamento e pelos ensinamentos de Jesus – não por alguma concepção política de justiça, seja aquela que Rawls favorece ou alguma outra. Ele reconhece que ele e o rawlsiano provavelmente concordarão com um número bastante grande de políticas. Ele fica feliz com essa convergência quando ela ocorre. Ele está mesmo disposto a habitar a mente da outra pessoa o suficiente para lhe apontar implicações despercebidas de seu modo de pensar, implicações que levam à convergência. Mas ele mesmo não vai pensar em questões políticas em termos rawlsianos. Para ele, pensar assim é ser infiel a Deus; e a fidelidade a Deus supera todas as outras considerações²⁴².

Com isso, os cidadãos são livres para utilizar as razões que desejarem: alguns utilizarão os recursos de sua religião para deliberar sobre certas questões, outros usarão princípios

²³⁸ WOLTERSTORFF; CUNEO, 2012, p. 22.

²³⁹ Cf., WOLTERSTORFF; CUNEO, 2012, p. 29.

²⁴⁰ Cf., WOLTERSTORFF; CUNEO, 2012, p. 31.

²⁴¹ WOLTERSTORFF; CUNEO, 2012, p. 99.

²⁴² WOLTERSTORFF; CUNEO, 2012, p. 99.

egoístas, utilitários e muitos outros. Quando os cidadãos agem conforme o dever de civilidade rawlsiano, supõe-se que seus concidadãos são agentes racionais que procuram sua vantagem individual, mas ao exercer sua voz política não se faz tal suposição, nem se emprega a problemática distinção entre o privado e o público²⁴³. Assim, Rawls sustenta que é “apenas em público que se deve cumprir o dever de civilidade; em particular, pode-se empregar quaisquer razões que se deseje, incluindo razões extraídas de sua doutrina abrangente. A distinção público-privado é irrelevante para o exercício da voz política”²⁴⁴.

Conforme Wolterstorff, Rawls pensa que a diversidade de perspectivas abrangentes que ameaçam a estabilidade de uma democracia liberal só será evitada se os cidadãos em geral conduzirem sua atividade política apelando para um corpo compartilhado de princípios para a distribuição justa de benefícios e encargos. Entretanto, essa ameaça fundamental à estabilidade democrática provém do fato que ela não ensina seus cidadãos a exercerem sua voz política como um compromisso moral. Se as comunidades religiosas perderem sua vitalidade, se os cidadãos se convencerem de que a política nada mais é do que um jogo de poder, então o governo do povo e para o povo estará perdido, podendo chegar ao ponto em que aqueles que perderem no voto não estarão mais dispostos a aceitarem o resultado das eleições²⁴⁵.

Nesse sentido, os debates dos liberais da razão pública sobre a ética do cidadão carecem de uma certa miopia, tendo foco somente na forma da atividade política democrática de base moral, onde debates centraram-se na ética da argumentação e decisão política com um foco ainda maior nos tipos de *razões* que se devem utilizar na deliberação política e na persuasão da maioria dos cidadãos²⁴⁶.

Para John Finnis, a essência do projeto rawlsiano é restritiva. Nesse projeto alguns tipos de proposições verdadeiras e filosoficamente justificadas devem ser excluídas dos processos de deliberação e decisão pública com base no fato de que não são suficientemente aceitas²⁴⁷. A proposta rawlsiana expulsa do domínio público os argumentos religiosos ou seus fundamentos para a tomada das decisões importantes sobre direitos humanos e o bem comum. Ela tira a

²⁴³ Cf., WOLTERSTORFF; CUNEO, 2012, p. 130.

²⁴⁴ WOLTERSTORFF; CUNEO, 2012, p. 130.

²⁴⁵ WOLTERSTORFF; CUNEO, 2012, p. 141.

²⁴⁶ WOLTERSTORFF; CUNEO, 2012, p. 160.

²⁴⁷ FINNIS, J. *Religion and public reasons. Collected essays: volume V*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2011, p. 4.

preocupação com a verdade e põe em seu lugar um consenso imaginário sobreposto das visões ‘razoáveis’ das pessoas ‘razoáveis’²⁴⁸.

A teoria do liberalismo político de Rawls diz que, ao tomar decisões como cidadão ou funcionário público, em assuntos de importância básica, nunca se deve recorrer à sua “visão de mundo abrangente”, mas sim às razões que fazem parte de um consenso sobreposto, onde todas as pessoas ‘razoáveis’ poderiam razoavelmente esperar que outras pessoas “endossassem” suas razões²⁴⁹.

Essa teoria é prejudicada por sua ambiguidade e por uma abertura de exceção sem princípios. Qualquer pessoa que pense que uma proposição é verdadeira, pensa que sob circunstâncias epistêmicas ideais todas as pessoas razoáveis concordariam com ela. Assim, nessas condições ideais, o critério rawlsiano (‘pode-se razoavelmente esperar que todas as pessoas [razoáveis] concordem’) é radicalmente ambíguo, pois não exclui precisamente nada, exceto a opinião dos que pensam que os juízos de valor são relativos e não têm verdade nenhuma para eles²⁵⁰.

Porém, se o critério rawlsiano trata do estado de coisas epistêmico real prevalecente, ele exclui pouco ou nada, pois aceita que pessoas razoáveis também podem ter visões não razoáveis. Logo, para todos os propósitos práticos não há uma visão substantiva com base na qual as pessoas razoáveis concordam. Com isso, o princípio de exclusão do liberalismo político de Rawls apresenta em um mero duplo sentido e retirando essa ambiguidade ele se mostra vazio²⁵¹.

O exclusivismo de Rawls pode ser compreendido quando ele diz que as “pessoas razoáveis” (‘nós’) estão em um possível consenso, enquanto os crentes não estão nesse consenso, estes ficam excluídos pela condição de ‘demonstrar’ princípios ou posições em relação aos outros, o que não é imposta às ‘pessoas razoáveis’²⁵².

Outro ponto de crítica é o fato do liberalismo político não levar a sério a necessidade dele mesmo ter de demonstrar suas posições em face de um ‘consenso’ ou pretensão consenso antiliberal que apareça como, por exemplo, onde estaria a melhor base para a defesa da

²⁴⁸ Cf., FINNIS, 2011, p. 19-20.

²⁴⁹ Cf., FINNIS, 2011, p. 52-53.

²⁵⁰ Cf., FINNIS, 2011, p. 52-53.

²⁵¹ Cf., FINNIS, 2011, p. 53.

²⁵² FINNIS, 2011, p. 53.

liberdade ou de uma igualdade radical entre homens e mulheres? Para Finnis, a melhor base estaria no ensino cristão contemporâneo, sustentado pela doutrina da revelação, onde a verdade é reconhecida sob condições epistêmicas apropriadas de um debate livre e de mente aberta, ou seja, de uma razão pública devidamente compreendida e participativa²⁵³.

Segundo Finnis, há uma interdependência bidirecional entre revelação e razão, na qual os preceitos morais da fé católica são entendidos pela Igreja como verdades da razão pública, acessíveis a qualquer pessoa razoável, ainda que isso seja amplamente rejeitado. Nesse sentido, os preâmbulos racionais da fé, como as provas de Platão, Aristóteles ou Tomás de Aquino da existência de Deus, ou a refutação dos sofismas de Hume sobre a possibilidade e cognoscibilidade dos milagres, bem como as posições éticas e suas aplicações políticas, são matérias para o debate público aberto. Eles são temas que podem ser propostos como defensáveis e aceitáveis sem recurso à autoridade da revelação ou ao seu autor²⁵⁴.

Os crentes que aceitam tal visão pela fé, sem capacidade ou educação para se apropriarem deles sem ajuda da razão, podem razoavelmente confiar neles para tomar suas decisões políticas, sem precisar apelar para a “cláusula” da razão pública, que é bastante restritiva aos religiosos, por dizer que:

podemos apelar para considerações religiosas ‘desde que, no devido tempo, demos [o que ele chama] razões públicas apropriadas para apoiar os princípios e políticas que nossa doutrina [religiosa] é dita suportar’. Os cristãos da tradição central não precisam esperar que “no devido tempo” tais razões públicas se tornem disponíveis; se um ensinamento moral é proposto como uma questão de doutrina em sua tradição, razões públicas que incluem e apoiam essa mesma posição já estão disponíveis.²⁵⁵

Todas essas considerações, dentre outras, são críticas relevantes ao tratamento da religião na filosofia rawlsiana. Todavia, ressalta-se com base no conceito do construtivismo político (*political constructivism*) rawlsiano, que este não concorda nem discorda de argumentações sobre a verdade moral. Uma concepção política razoável e viável não necessita mais que uma base pública de acordo em relação aos princípios da razão prática harmonizados com as ideias de sociedade e pessoa. Logo, o construtivismo político não critica as concepções religiosas, filosóficas ou metafísicas da verdade acerca dos julgamentos morais e de sua

²⁵³ Cf., FINNIS, 2011, p. 53.

²⁵⁴ Cf., FINNIS, 2011, p. 138.

²⁵⁵ FINNIS, 2011, p. 139.

validade²⁵⁶.

Assim, a concepção política não busca uma verdade sobre todas as outras, mas um acordo politicamente razoável que todas as doutrinas razoáveis possam endossar para uma coexistência pacífica e cooperativa. Nesse sentido, a visão “forte” de verdade, proposta por Finnis a respeito do catecismo cristão católico, pode compor a base de um acordo político para a estrutura básica da sociedade, mas não pode ser a única base “verdadeira” em uma sociedade democrática plural que reconhece a igualdade das doutrinas abrangentes razoáveis²⁵⁷.

Quanto ao exemplo da conversão de Saulo que, para Rawls, analogamente não significa mudança na identidade pública nem na identidade privada perante o Estado, se deve ao fato que este não deve se intrometer desarrazoadamente nas liberdades fundamentais dos cidadãos, como nas liberdades de pensamento e de crença. Segundo o relato bíblico, o império romano tratava de forma muito diferente quem não era seu cidadão. Apesar da mudança de religião de Saulo, este quando se torna o apóstolo Paulo, várias vezes reclamou seu status de cidadania romana ante as injustiças que sofria²⁵⁸. Logo, ele não esqueceu quem era, como se tivesse passado por uma lavagem cerebral e agora se entendia à parte de toda a sociedade.

Quanto a Habermas, é essencial compreender a cláusula (*proviso*) da razão pública²⁵⁹

²⁵⁶ Cf., FINNIS, 2011, p. 151.

²⁵⁷ “Uma vez que aceitemos que o pluralismo razoável é uma condição permanente da cultura pública sob instituições livres, a ideia do razoável é mais apropriada como parte da base de justificação pública para um regime constitucional do que a ideia de verdade moral. Sustentar uma concepção política como verdadeira e somente por essa razão considerá-la a única base apropriada da razão pública é ponto de vista excludente, e até de sectário, que muito provavelmente fomentará a divisão política” (RAWLS, 2005, p. 129).

²⁵⁸ “Logo que amanheceu, os magistrados mandaram oficiais de justiça ao carcereiro com a seguinte ordem: ‘Põe aqueles homens em liberdade’. Então, o carcereiro informou a Paulo: “Os magistrados despacharam ordens para que sejais soltos”. No entanto, Paulo lhe afirmou: ‘Sendo nós cidadãos romanos, açoitaram-nos diante do povo sem processo condenatório formal e nos atiraram ao cárcere. Agora, porém, querem que saiamos sem que ninguém nos veja? De modo algum! Que eles venham, e pessoalmente nos proclame livres de condenação’. E os soldados levaram essa reivindicação aos magistrados, os quais, ao saber que Paulo e Silas eram romanos, ficaram apavorados. Então, foram ter com eles e lhes suplicaram desculpas e, conduzindo-os para fora da prisão, rogaram que se retirassem da cidade”. BÍBLIA. Atos dos Apóstolos, cap. 16, v. 35-39. In: *Bíblia King James Atualizada*. São Paulo: Abba Press, 2012, p. 2130. Uma outra vez foi quando Paulo foi preso em Jerusalém: “o comandante mandou que Paulo fosse conduzido para o interior da fortaleza, ordenando imediato interrogatório sob chicotadas, a fim de que pudessem apurar a razão de tamanha insatisfação do povo contra ele. Enquanto o amarravam para dar início aos açoites, Paulo perguntou ao centurião que ali estava: ‘A lei vos permite flagelar um cidadão romano, sem que este tenha sido condenado?’ Assim que ouviu isso, o centurião correu até o comandante e o preveniu: ‘O que estás fazendo? Esse homem é cidadão romano!’ Então, o comandante veio até Paulo e o questionou: ‘Dize-me, tu és cidadão romano?’ Ao que ele lhe afirmou: ‘Sou!’ Repliou-lhe o comandante: ‘Eu precisei pagar uma grande soma em dinheiro para adquirir o direito de ser cidadão’. Retrucou-lhe Paulo: ‘Pois é, eu, no entanto, tenho por direito de nascimento’. Diante disso, no mesmo instante, se afastaram de Paulo aqueles que o iriam interrogar por meio de açoites. O próprio comandante ficou temeroso, ao saber que havia amarrado com correias a um cidadão romano”. BÍBLIA. Atos dos Apóstolos, cap. 22, v. 24-29. In: *Bíblia King James Atualizada*. São Paulo: Abba Press, 2012, p. 2130.

²⁵⁹ “O liberalismo político, então, não tenta fixar a razão pública de uma vez por todas na forma de uma concepção política favorecida de justiça. Esta não seria uma abordagem sensata. Por exemplo, o liberalismo político também admite a concepção discursiva de legitimidade de Habermas (da qual às vezes se diz que é mais radicalmente democrática do que liberal), assim como as visões católicas do bem comum e da solidariedade quando expressas

não como uma obrigação coercitiva aos cidadãos religiosos, mas um dever moral de explicação de certos argumentos particulares das doutrinas abrangentes razoáveis. Ela é um ônus de justificação no fórum político público que incide sobre as autoridades e agentes do Estado, como chefes do Executivo e membros do Legislativo e do Judiciário. Para Rawls, essa tradução²⁶⁰ não impõe fardos pesados, mas sim um dever moral de justificação pública.

Devemos ponderar se os argumentos das doutrinas abrangentes podem ser alinhados com a Constituição e os princípios políticos. Isso é especialmente importante quando a deliberação envolve os elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica²⁶¹. Os debates internos e as ideias das instituições não públicas não são regidos pela cláusula, embora influenciem na visão de mundo de seus membros e de como convivem em sociedade²⁶².

Ademais, as razões não públicas (*nonpublic reason*), como das doutrinas religiosas, podem ser inseridas a qualquer momento na deliberação pública da razão pública, visto que são um componente constitutivo da identidade desses cidadãos. Porém, ao nível de justificação pública, se entendermos que o poder político deve ser exercido sob um critério de reciprocidade para obter legitimidade pública, podemos propor razoavelmente termos com base em nossa própria tradição, de modo que os outros cidadãos também consigam entender e considerar nossos argumentos.

Imagine um partido político de vertente ambientalista explicando no Congresso um projeto de lei na área da saúde utilizando só termos técnicos de microbiologia avançada, será que os parlamentares religiosos e não religiosos conseguiriam entender sua proposta? Do mesmo modo, nem sempre podemos entender certos conceitos teológicos e, ainda que os

em termos de valores políticos. Mesmo que relativamente poucas concepções venham a prevalecer ao longo do tempo e que uma concepção até pareça ter um lugar central especial, as formas de razão pública permissível são sempre muitas. Além disso, novas variações podem ser propostas de tempos em tempos, e as mais antigas podem deixar de ser representadas. É importante que assim seja, caso contrário, as reivindicações de grupos ou interesses decorrentes da mudança social poderiam ser reprimidas e deixar de ganhar sua voz política apropriada.” (RAWLS, 2005, p. 451, nota de rodapé 28).

²⁶⁰ “Habermas também é (...) otimista demais quanto à possibilidade de encontrar equivalentes seculares para argumentos religiosos. Mas se a tarefa de tradução se mostrar difícil ou impossível, então nada muda de fato, pois na esfera política, como ele diz, ‘apenas razões seculares contam’. Na pior das hipóteses, os cidadãos religiosos podem participar do procedimento democrático, mas suas vozes simplesmente não serão ouvidas, ou serão ouvidas, mas não serão levadas em conta, porque o sistema político fala uma linguagem diferente (secular)”. FINLAYSON, 2019, p. 241.

²⁶¹ As respostas de Rawls às críticas de Habermas estão em PL na conferência “*Reply to Habermas*”.

²⁶² “De modo geral, o componente da sociedade civil da teoria de Habermas exhibe as indeterminações típicas da teoria do discurso. Habermas nunca consegue deixar totalmente claro qual é o status normativo dos requisitos da cidadania democrática. Os requisitos cognitivos da cidadania democrática em condições sociais pós-seculares são requisitos morais ou éticos? (...) É claro que se pode dizer que são ‘apenas’ requisitos políticos ou requisitos da cidadania democrática, mas como o discurso democrático deve colocar em jogo todos os tipos de razões (morais, éticas e pragmáticas), surgem duas perguntas: Qual é o peso moral ou ético desses requisitos? E, se é que têm algum, como podem ter sem ameaçar a autonomia do sistema político exatamente da mesma forma pela qual Habermas critica Rawls, a teoria do direito natural e o republicanismo cívico?” (FINLAYSON, 2019, p. 241).

entendamos, não somos obrigados a aceitá-los, mas se eles forem minimamente razoáveis e harmonizáveis com a Constituição e o bem público, tal argumento pode ser aceito e compor uma justificação coerente para certa política pública.

As liberdades de expressão, de religião e de consciência continuam sendo exercidas livremente conforme a autonomia e arbítrio de cada cidadão. Rawls não exige uma divisão na identidade dos cidadãos religiosos, não defende um dualismo na identidade (pública e privada) como entende Sandel²⁶³, nem retira do domínio público o discurso religioso na perspectiva de Finnis. A questão é como podemos deliberar e construir decisões políticas equânimes para todos. Para isso, embora seja necessário um certo esforço intelectual dos agentes públicos que atuam sob a razão pública, essa é uma das exigências do dever moral de civilidade de agir com uma discricionariedade ‘normativa’ para que seus atos atinjam os fins públicos. No caso brasileiro, a Administração Pública deve observar os princípios da supremacia do interesse público sobre o privado e da indisponibilidade do interesse público.

Na deliberação pública de um Estado democrático de direito²⁶⁴ é necessária uma justificação pública cujos argumentos estejam em harmonia com a ordem democrática e constitucional. Porém, eventualmente podem não estar, isso depende, em parte, da compreensão de cada cidadão e da doutrina abrangente sobre o modo de convivência numa democracia.

Na visão ampla da cultura política pública da razão pública de PL, é perfeitamente aceitável que um discurso religioso se utilize de seus conceitos característicos. Como este discurso será analisado em equilíbrio reflexivo como qualquer outro, espera-se dele também certa razoabilidade argumentativa em nome do critério da reciprocidade e da amizade cívica.

²⁶³ Comentando a crítica de Sandel a Rawls, Audard entende que “não há indivíduo ‘desengajado’. A anterioridade da individualidade em relação a seus fins que autoriza a liberdade a liberdade civil e a política não quer dizer de modo algum que ele pode ter uma identidade moral independentemente delas e independentemente de outro. O eu do liberalismo político – de Rawls, por exemplo – não é ‘desengajado’, disponível para tudo ou indiferente a tudo e, portanto, nesse sentido, ‘amoral’. Bem ao contrário, ele deve reconhecer que o peso de suas reivindicações não depende da intensidade psicológica dos seus desejos, mas de princípios de justiça comuns a todos, e que ele deve às vezes limitar seus fins em nome de seu ‘senso de justiça’, do dever de civilidade, ajustá-los para que eles sejam compatíveis com os dos outros. Ele experimenta sem parar as dificuldades do engajamento e do julgamento. O fato de que Rawls toma o exemplo da conversão de Paulo no caminho de Damasco é revelador do que ele entende por isso. Bem longe de libertar-se de toda obrigação ou vinculação em relação a si próprio e aos outros, o indivíduo se concebe como sendo capaz de *mudar* seus engajamentos. Permanecer fiel a eles, bem como transformá-los, revela um esforço pessoal muitas vezes doloroso e difícil”. AUDARD, C. *Cidadania e democracia deliberativa*. Trad. W. Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006, p. 81-82.

²⁶⁴ Estado democrático de direito (Estado Constitucional) é “um Estado onde o poder (seja na sua origem, seja quanto ao seu modo de exercício) deve ser legitimamente adquirido e exercido, legitimação que deve poder ser reconduzida a uma justificação e fundamentação democrática do poder e a um exercício democrático das diversas formas de sua manifestação e exercício”. SARLET, I. Dos princípios fundamentais. In: SARLET, I.; MARINONI, L.; MITIDIERO, D. Curso de direito constitucional. 10. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021, p. 271.

Em uma sociedade justa²⁶⁵, os projetos das doutrinas abrangentes devem explicitar publicamente como suas razões particulares estão em consonância com a Constituição, como atingem os fins públicos e a influência que podem ter sobre a vida e os direitos dos demais cidadãos livres e iguais.

Uma das propostas de Rawls é que deliberemos e construamos políticas públicas em torno de um politicamente razoável, ou seja, decisões que sejam minimamente endossáveis e legítimas. Como será mostrado no tópico 3.3, as razões religiosas foram livremente apresentadas em ações judiciais complexas julgadas pela Suprema Corte brasileira, sem nenhuma discriminação ou exigência de tradução nos termos de suas razões de fé.

Ao contrário da crítica de Wolterstorff, Rawls não considera os discursos das doutrinas razoáveis como um “complemento opcional”, um ruído no sistema e irrelevantes em termos políticos. Rawls entende que os valores e práticas dessas doutrinas razoáveis são partes constitutivas das pessoas e que sempre possuíram e ainda possuem força nas deliberações públicas.

Nesse sentido, as questões ideológicas privadas dos cidadãos não são sem importância no exercício da voz política e da própria ética política, esses elementos são ponderados pelos interlocutores que também possuem seus interesses e podem propor suas razões com base em suas doutrinas abrangentes razoáveis.

Mas essa ética política pode ser e é compartilhada por pessoas com perspectivas básicas muito diferentes (o que Rawls chama de “visões abrangentes do bem”). Um kantiano justificará os direitos à vida e à liberdade apontando para a dignidade da agência racional; um utilitarista falará da necessidade de tratar os seres que podem experimentar alegria e sofrimento de forma a maximizar o primeiro e minimizar o segundo. Um cristão falará dos seres humanos como feitos à imagem de Deus. Eles concordam com os princípios, mas divergem quanto aos motivos mais profundos para manter essa ética. O Estado deve defender a ética, mas deve se abster de favorecer qualquer um dos motivos mais profundos.²⁶⁶

Novamente, a questão é como justificar tais discursos em sociedades democráticas cuja razão pública prima por uma confluência razoável entre interesses privados, a Constituição e os princípios políticos. A título de exemplo, pode-se se invocar preceitos religiosos em

²⁶⁵ “De acordo com Rawls, uma sociedade justa não tenta cultivar a virtude ou impor aos seus cidadãos quaisquer fins particulares. Em vez disso, fornece uma estrutura de direitos, neutra em seus fins, dentro da qual as pessoas podem seguir suas próprias concepções do bem, consistentes com uma liberdade semelhante para os outros”. SANDEL, M. *O descontentamento da democracia: Uma nova abordagem para tempos perigosos*. Trad. L. Almeida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023, p. 266.

²⁶⁶ TAYLOR, C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. In: BUTLER, J. (ed. et al). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 37.

consonância com a justiça social, o valor da vida humana, a importância da família e de se ter uma crença. Porém, discursos de ódio²⁶⁷, racistas, homofóbicos, extremistas que atentam contra o Estado democrático e a dignidade dos cidadãos não possuem peso nenhum nas deliberações e decisões públicas razoáveis, antes são alvo do direito criminal e demais sanções legais. Esse posicionamento vem desde TJ e permanece nos trabalhos posteriores da filosofia rawlsiana.

Rawls também não entende que os cidadãos religiosos ameaçam a estabilidade política, o que desestabiliza a sociedade são discursos e práticas irracionais e gananciosas, geralmente motivados pela “maldição do dinheiro” e busca de poder, um *modus vivendi* que se alimenta da democracia e a ela finge concordância enquanto lhe é conveniente. Desde TJ, Rawls defende uma educação para a autonomia, e em PL é destacado que através da cultura pública os cidadãos aprendem com o diálogo e as controvérsias²⁶⁸ da vida democrática. Assim, os cidadãos possuem capacidades morais e aprendem formas de raciocínio que lhes auxiliam, com base em suas tradições, a propor e cumprir os termos equitativos de cooperação.

A concepção política de justiça e a justificação pública buscam um politicamente razoável. Elas não compreendem a política como um mero jogo de poder, mas como um sistema institucional cooperativo e decisório que deve ser usado com razoabilidade e reciprocidade na gestão pública do poder estatal.

Lado outro, cidadãos religiosos possuem autonomia moral e política para decidirem como cooperar e argumentar na sociedade democrática. A caracterização de miopia que Wolterstorff atribui à filosofia rawlsiana não enxerga que o liberalismo político visa a construção participativa de uma concepção política enquanto uma plataforma dialógica, onde as doutrinas razoáveis podem obter um consenso sobreposto que lhes auxiliam reflexivamente no endosso de uma justificação pública nas questões políticas.

Se a preocupação da filosofia rawlsiana fosse estritamente que os cidadãos apresentassem razões “políticas” de persuasão, seu pensamento não reconheceria uma sociedade como um sistema equitativo de cooperação e cidadãos vistos como livres e iguais, razoáveis e racionais.

É o reconhecimento da igual dignidade dos cidadãos e da defesa de uma democracia

²⁶⁷ “Discursos de ódio são manifestações que avaliam negativamente um grupo vulnerável, ou um indivíduo enquanto membro de um grupo vulnerável, a fim de estabelecer que ele é menos digno de direitos, oportunidades ou recursos do que outros grupos ou indivíduos membros de outros grupos, e, conseqüentemente, legitimar a prática de discriminação e violência”. LUCAS, V. O dilema entre a proteção da liberdade de expressão e o combate ao discurso de ódio”. In. GOMES, F.; SALVADOR, J., LUCAS, V. (coord). *Discurso de ódio: desafios jurídicos*. São Paulo: Almedina, 2020, p. 39-40.

²⁶⁸ “Os cidadãos aprendem com o conflito e a controvérsia e tiram proveito disso, e, quando seus argumentos estão de acordo com a razão pública, eles educam e aprofundam a cultura pública da sociedade” (RAWLS, 2005, p. lv).

plural que impede Rawls de supervalorizar determinada doutrina abrangente razoável – como a doutrina católica (Finnis) ou sua própria concepção de justiça como equidade – em face das demais. Como veremos no capítulo 3, a filosofia rawlsiana não sofre de ambiguidade ou da ausência de um critério nas deliberações públicas.

Cidadãos razoáveis não pensam que suas razões são ‘razoáveis’ por si mesmas e com isso conseguirão um endosso de outros cidadãos razoáveis, mas que as razões de todas as doutrinas abrangentes serão ponderadas em equilíbrio reflexivo amplo. Nesse contexto, a razoabilidade e a reciprocidade são critérios essenciais para julgar se as argumentações estão ou não em coerência com a Constituição e os princípios de justiça.

Rawls não compreende que as pessoas religiosas não conseguem ser razoáveis ou que estão excluídas do consenso sobreposto. Elas são cidadãos livres e iguais. A concepção política de justiça como equidade, enquanto espaço de deliberação, tenta justamente obter um diálogo reflexivo onde as doutrinas razoáveis, religiosas ou não, possam obter um consenso sobreposto que seja endossável em termos políticos. As restrições políticas e jurídicas, típicas de Estados de direito, são debatidas e pactuadas por cidadãos das diferentes doutrinas.

O pluralismo razoável é consciente que existem cidadãos com posturas autoritárias e dogmáticas numa sociedade plural. Todavia, Rawls espera que cidadãos e doutrinas razoáveis possam cooperar equitativamente para a manutenção do pacto político e da estabilidade social.

Em PL, Rawls não objetiva vencer filosoficamente cada crítico, mas proporcionar um espaço comum onde as doutrinas abrangentes possam politicamente deliberar e, em alguns pontos, chegar a um consenso político. Não cabe aqui uma análise pormenorizada para rebater os argumentos contrários, fazer isso seria tomar partido e entender erroneamente a concepção política de justiça como mais uma doutrina abrangente, pretendendo justificá-la como a melhor dentre todas as doutrinas.

Porém, a pergunta de como conviver razoavelmente e deliberar em uma democracia plural entre doutrinas rivais permanece. Alcançar algum acordo político minimamente consensual e praticável é um dos pontos buscados pelo liberalismo político. Esse acordo, na teoria rawlsiana, não aceita nenhuma forma de imposição estatal de algum conceito de verdade, nem do uso do Estado e suas instituições para a promoção de fins ideológicos de uma doutrina abrangente em detrimento das outras.

Rawls sabe da complexidade de certos temas sensíveis e quase impossíveis de consenso.

Nesses casos ele utilizava o ‘método da esquivia’, pois não cabe à razão pública²⁶⁹ nem à concepção política resolver todos os nossos problemas; esses conceitos são procedimentos filosóficos de argumentação e de justificação propostos na concepção política de justiça como equidade, sendo ela mesma só uma dentre muitas concepções razoáveis. Por outro lado, uma postura fechada por parte de qualquer doutrina só mostrará suas reais preocupações com seu *status quo*, com sua verdade superior e do quanto podem lucrar com uma postura “*modus vivendi*” na democracia.

Um dos entendimentos de Rawls é ver a filosofia como reconciliação e não como arena de disputa. Embora o debate seja sempre necessário e inerente à democracia e desde que as doutrinas abrangentes sejam razoáveis em seus posicionamentos públicos, não há em que desmerecer os diversos posicionamentos presentes numa sociedade plural. Como colocado, a concepção política de justiça procura o apoio das doutrinas razoáveis em prol de um consenso sobreposto²⁷⁰ em torno de questões políticas estruturais, na qual cada uma delas pode argumentar com base em sua própria tradição, objetivando a construção ponderada de bases institucionais de cooperação.

A concepção política de justiça enquanto plataforma de debate não busca homogeneizar, menosprezar e nem secularizar nenhuma doutrina abrangente. Antes, visa apresentar uma proposta de justificação pública embasada em princípios políticos razoáveis, bem como em valores morais não políticos, mas razoáveis, livremente debatidos e ponderados com avanços e recuos durante a argumentação pública. Esses princípios devem ser utilizados quando surgirem divergências acerca dos elementos constitucionais essenciais e das questões de justiça básica na deliberação política, principalmente no fórum público.

Se Rawls estivesse preocupado em vencer disputas filosóficas, a concepção política de justiça seria só mais um conceito de uma doutrina abrangente filosófica que, disfarçada da pretensão de neutralidade teórica, faria um convite às demais doutrinas abrangentes para um

²⁶⁹ Para Talisse, a razão pública rawlsiana não é desenvolvida para conter ou desenvolver todas as respostas de nossos problemas mais complexos, “a visão rawlsiana é frequentemente criticada por ser demasiado vaga e frouxa quando se trata do que parecem ser casos difíceis. Mas parece-me (...) que imprecisão e frouxidão são precisamente o que se deveria querer quando se trata de casos difíceis. Lembre-se que o objetivo do liberalismo justificativo é especificar em termos gerais como os cidadãos devem conduzir as suas deliberações públicas; o objetivo não é fornecer uma estrutura que decida os casos difíceis ou torne discutíveis certos tipos de argumentos públicos. É de esperar que a razão pública rawlsiana (...) deixe indeterminadas questões políticas cruciais, e deveria ser uma característica bem-vinda dos pontos de vista.” TALISSE, R. *Religion and Liberalism: Was Rawls right after all?* In: BAILEY, T; GENTILE, V. *Rawls and religion*. Nova York: Columbia University Press, 2015, p. 68.

²⁷⁰ Sobre o consenso sobreposto: “(...) em primeiro lugar, um consenso democrático liberal é ‘moral’ porque não pode ser um mero *modus vivendi*. Em segundo lugar, (...) um consenso democrático é ‘moral’ porque é o resultado de discussões e acordos entre cidadãos que se consideram livres e iguais, segundo o modelo das teorias de contrato social. A estabilidade, portanto, não é apenas uma questão empírica, mas também moral” (AUDARD, 2011, p. 233).

jogo de cartas marcadas no qual a doutrina da justiça como equidade sempre venceria. Esse cuidado, para não mostrar sua teoria como a melhor, já estava no conceito de autonomia doutrinal de Rawls²⁷¹ e agora aparece em uma das características da concepção política, a saber, em sua idealização como sendo autônoma perante as demais doutrinas.

É durante a deliberação e a justificação de políticas públicas e mais concretamente no dia-a-dia da convivência social que veremos se as doutrinas abrangentes e seus adeptos estão sendo razoáveis com os outros cidadãos livres e iguais.

Saber se as doutrinas abrangentes estão abertas a dividirem e administrarem o poder político coercitivo é uma questão de longo prazo. Entretanto, isso pode ser detectável sempre que uma doutrina se aproveite do espaço público desarrazoadamente, como se utilizando da liberdade de expressão²⁷² para autopromoção ou demonstração de poder.

De toda forma, um discurso politicamente correto não pode esconder para sempre os reais interesses por poder, é aí quando seus discursos serão tidos como racionais, mas não como razoáveis perante a dignidade dos cidadãos e da ordem pública.

Como colocado, um dos objetivos da concepção política de justiça é construir um acordo minimamente consensual e ser uma plataforma de debate, um módulo, uma proposta de ponderação pública, um espaço onde diferentes doutrinas podem propor argumentos em seus termos para nossas questões estruturais e políticas.

A questão é que as razões religiosas possuem uma forma de expressão peculiar e um tanto dissonante para muitos ouvidos. É justamente pelas singularidades da gramática e expressões de fé em um mundo secularizado que Rawls procura instigar esse discurso para que ele seja, de certa forma, mais compreensível perante as demais doutrinas, em vez de excluí-lo ou deixá-lo indiretamente de lado como uma argumentação dogmática e ultrapassada.

Nessa linha, “o tratamento de Rawls mostra como os sentidos liberais de liberdade, igualdade e pluralismo podem ser defendidos sem exigir que os cidadãos renunciem aos

²⁷¹ Sobre o termo autonomia doutrinal (*doctrinal autonomy*), Audard esclarece: “Com isso ele [Rawls] quer dizer uma doutrina que é autônoma em sua prática de justificação e expressa seu respeito pelas pessoas não como um valor ou uma fundação para seus princípios, mas como um método. Nesse sentido, em vez de partir da busca de princípios universais, ele procura ancorá-los mais efetivamente na autonomia dos cidadãos. A lacuna entre ética e política, no sentido da discrepância entre valores pessoais e políticos, deve ser superada pelos próprios cidadãos, não pela submissão a uma única concepção dominante do bem” (AUDARD, 2007, p. 8).

²⁷² “A garantia da liberdade de expressão tutela, ao menos enquanto não houver colisão com outros direitos fundamentais e com outros valores constitucionalmente estabelecidos, toda opinião, convicção, comentário, avaliação ou julgamento sobre qualquer assunto ou sobre qualquer pessoa, envolvendo tema de interesse público, ou não, de importância e de valor, ou não – até porque ‘diferenciar entre opiniões valiosas ou sem valor é uma contradição num Estado baseado na concepção de uma democracia livre e pluralista’. No direito de expressão cabe, segundo a visão generalizada, toda mensagem, tudo o que se pode comunicar – juízos, propaganda de ideias e notícias sobre fatos” (MENDES; BRANCO, 2023, p. 237).

raciocínios religiosos em prol de uma concepção ‘secular’ substancial da vida política”²⁷³. Assim, há em Rawls um reconhecimento da importância das doutrinas religiosas e uma tentativa de inserção efetiva desse discurso na deliberação da razão pública regida por uma concepção política de justiça.

Colocadas algumas das principais críticas acerca da razão pública, restam ainda alguns pontos que precisam ser expostos, notadamente, da relação entre a razão pública e os discursos religiosos. O objetivo é, considerando as críticas feitas, expor a ideia de razão pública e apresentá-la sob uma interpretação não restritiva com as razões das doutrinas religiosas razoáveis.

2.3 A razão pública e os discursos religiosos

A razão pública (*public reason*) é “a característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham do *status* da cidadania igual”²⁷⁴, ela “é a razão de cidadãos iguais que, como um corpo coletivo, exercem poder político supremo e coercitivo uns sobre os outros ao aprovar leis e emendar a constituição”²⁷⁵.

Quando PL foi publicado em 1993, a razão pública poderia ser considerada restritiva no sentido de não permitir que razões religiosas entrassem no debate público, pois “se deve recorrer exclusivamente a valores políticos para questões fundamentais”²⁷⁶. Nesse sentido, essa versão da razão pública afetaria os discursos religiosos, afinal o ideal da razão pública conduz o discurso público das eleições e o modo como os cidadãos irão votar quando as questões forem sobre elementos constitucionais e questões de justiça básica²⁷⁷.

Em 1997, Rawls lança “*A ideia de razão pública revisitada*”, onde apresenta a visão ampla da cultura política pública. Agora os argumentos das doutrinas razoáveis, religiosas ou não, podem ser admitidas nas deliberações públicas desde que suas razões sejam política e publicamente adequadas, ou seja, que os cidadãos possam justificar suas razões à luz dos seus

²⁷³ BAILEY; GENTILE, 2015, p. 9.

²⁷⁴ RAWLS, 2005, p. 214.

²⁷⁵ RAWLS, 2005, p. 214.

²⁷⁶ RAWLS, 2005, p. 214.

²⁷⁷ Cf. RAWLS, 2005, p. 215.

próprios princípios e também à luz dos princípios políticos, sendo essa exigência chamada de cláusula (*provisio*)²⁷⁸.

Quando estamos envolvidos na deliberação pública, podemos recorrer a razões que derivam de nossas doutrinas abrangentes? Agora penso, e desse modo altero que está dito em VI, § 8, que tais doutrinas razoáveis podem ser introduzidas a qualquer momento na razão pública, desde que razões públicas, fornecidas por uma concepção política razoável, mostrem-se suficientes para sustentar seja o que for que as doutrinas abrangentes tenham sido introduzidas para sustentar. A isso me refiro como a cláusula, e ela especifica o que agora denomino a visão ampla de razão pública.²⁷⁹

Citando Greenawalt, Rawls considera que a razão pública não exige que os cidadãos católicos, protestantes ou judeus devotos “arranquem suas convicções religiosas [...] como se partissem do zero, desconsiderando o que atualmente consideram premissas fundamentais do pensamento moral”²⁸⁰, isso seria contra a dignidade dos cidadãos e a concepção de justiça. Esse reconhecimento não diminui o pressuposto que os valores políticos acordados na concepção política são os mais influentes na argumentação pública por sua maior capacidade em obter um consenso sobreposto. Todavia, os valores e princípios são escolhidos, deliberativamente, por cada doutrina abrangente razoável conforme suas razões internas. Sobre os valores políticos é elucidativa a explicação de Weber (2013):

Por que estes valores superam quaisquer outros que possam conflitar com eles? Para Rawls, os valores políticos superam os demais devido ao seu grau de importância, isto é, eles “governam a estrutura básica da vida social [...] e especificam os termos essenciais da cooperação política e social”. Ora, os valores políticos que orientam as principais instituições sociais, econômicas e políticas são os mais importantes de uma sociedade cooperativa e, como tais, não podem ser desconsiderados. São pelo menos os valores sobre os quais um maior número de pessoas pode concordar e possivelmente atingir um consenso.²⁸¹

Apesar desse fato, nem todas as doutrinas abrangentes aceitam essa argumentação. Ciente disso, a razão pública não tem a pretensão de oferecer uma resposta final para o dissenso moderno, daí Rawls apresentá-la como parte do processo pelo qual a reconciliação possa ser feita sem se embasar estritamente em certas doutrinas abrangentes. A reconciliação envolve especificar o papel essencial dos valores políticos através dos termos de uma cooperação social

²⁷⁸ Cf. RAWLS, 2005, p. 262

²⁷⁹ RAWLS, 2005, p. 1.

²⁸⁰ GREENAWALT, K. *Religious Convictions and Political Choice*. Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 155, *apud* RAWLS, 2005, p. 244 (nota de rodapé 33).

²⁸¹ WEBER, 2013, p. 172.

equitativa, aliada ao respeito mútuo entre cidadãos e, explicitar um acordo inclusivo entre os valores políticos ou não, que podem compor um consenso sobreposto razoável²⁸².

A teoria da razão pública é também um conceito ideal para a promoção da reconciliação entre política e religião. “Esta teoria inclusiva considera as pessoas religiosas como participantes ativos na vida da república democrática liberal”²⁸³. Em algumas questões de extraordinária relevância política – decisões da Suprema Corte, votações parlamentares e assim por diante – os cidadãos religiosos são convidados a reformular os seus discursos religiosos em argumentos que os outros cidadãos possam compreender. Esta “ressalva” (cláusula) não é aplicável injustamente aos religiosos, como alguns críticos pensam. Ela se aplica igualmente a todas as doutrinas “abrangentes”, como o marxismo, o utilitarismo, o kantismo e até mesmo à justiça como equidade. Sua proposta de respeito mútuo entre cidadãos de diferentes visões de mundo é muito menos exigente aos religiosos do que muitas outras teorias liberais concorrentes²⁸⁴.

Em PL a abertura além dos princípios políticos dá-se por um maior reconhecimento dos direitos da liberdade de consciência e de pensamento, como de outros princípios, por exemplo, o princípio da tolerância²⁸⁵ e pela amplitude temática da razoabilidade. No texto da razão pública de 1993, já havia uma abertura para essa ampliação, o que era necessário para a cooperação social e o desenvolvimento da concepção política e da razão pública, principalmente em casos mais complexos. “Para lidar com essas questões mais particulares e detalhadas, muitas vezes é razoável ir além da concepção política e dos valores que seus princípios expressam e recorrer a valores não políticos que uma visão como essa não inclui”²⁸⁶. No entanto, em muitos momentos a deliberação pública ainda ficava restrita ao uso dos valores políticos²⁸⁷.

Esse ponto é mudado na exposição da “*A ideia de razão pública revisitada*”, na qual o conceito de cláusula, dentro da visão ampla, aceita a introdução de valores particulares na discussão política desde que, no devido tempo²⁸⁸, os cidadãos apresentem razões razoáveis e

²⁸² Cf. RAWLS, 2005, p. 157-158.

²⁸³ MAFFETTONE, 2015, p. vii.

²⁸⁴ Cf. MAFFETTONE, 2015, p. vii.

²⁸⁵ Cf., RAWLS, 2005, p. 164.

²⁸⁶ RAWLS, 2005, p. 230.

²⁸⁷ Cf., RAWLS, 2005, p. 247.

²⁸⁸ Para Weithman, a dificuldade de interpretar a cláusula está em descobrir o que Rawls quer dizer com “no devido tempo”. “Na minha leitura, Rawls permite que os cidadãos comuns confiem nas suas doutrinas abrangentes sem apresentar razões públicas em apoio das suas posições, desde que o façam não leve outros a duvidar de que

públicas com base em suas doutrinas abrangentes e assim, defendam o que suas doutrinas querem propor²⁸⁹. Rawls cita ideias novas a respeito da relação entre a razão pública²⁹⁰ e o liberalismo político com as grandes religiões como o cristianismo, o judaísmo e o islã, pois embora estas não sejam liberais, podem apoiar um regime democrático e as leis legítimas de um Estado democrático de direito²⁹¹.

A ideia da razão pública é um componente de uma concepção de sociedade democrática, tendo sua forma e conteúdo associados a uma democracia que incorporou o pluralismo razoável em sua cultura e instituições básicas²⁹². Nessa democracia, muitas doutrinas não razoáveis ainda existem. Mesmo assim, Rawls espera que cidadãos racionais e razoáveis possam ponderar e oferecer razões mutuamente nos assuntos políticos essenciais. No debate público, a razão pública defende uma interlocução em um politicamente razoável compreensível por todos.

Desde o início, a ideia da razão pública “não critica nem ataca nenhuma doutrina abrangente, religiosa ou não”²⁹³, o que não implica em aceitar tudo o que é proposto, principalmente daqueles que menosprezam o critério de reciprocidade de uma sociedade bem-ordenada, os quais acabarão por recusá-la, aceitando a legislação e a democracia enquanto lhes forem vantajosos. Tal postura afeta os laços da cidadania, afinal, quando os vínculos políticos se resumem a expressões de gosto, e as políticas públicas restarem atreladas aos interesses da doutrina abrangente de uma autoridade pública, haverá uma drástica incompatibilidade entre esse *modus vivendi* em face dos valores da concepção política de justiça. Fora isso, há os casos de lideranças que não aceitam o resultado de um processo eleitoral legítimo, incitando seus seguidores a atos antidemocráticos.

Já o incitamento ao uso iminente e ilegal da força, seja qual for a importância das visões políticas como um todo do emissor da expressão, é demasiado desestabilizador do processo político para que as regras de ordem do debate político o permitam. Uma

reconhecem a autoridade da concepção pública de justiça. Se nunca surgirem dúvidas, a cláusula nunca será acionada e eles não precisarão fazer mais nada. Só se surgirem dúvidas, e outros necessitarem de garantia da sua lealdade, é que os cidadãos devem fornecer garantias, adotando e raciocinando efetivamente a partir da “perspectiva unificada” que a concepção pública de justiça proporciona”. WEITHMAN, P. Inclusivism, Stability, and Assurance. In: BAILEY, T; GENTILE, V. *Rawls and religion*. Nova York: Columbia University Press, 2015, p. 88-89.

²⁸⁹ Cf., RAWLS, 2005, p. 462.

²⁹⁰ “Os comentadores têm tido dificuldade em determinar o que deve constituir a razão pública, mas não há dúvida de que – tanto em Rawls como em muitos dos trabalhos que utilizam o termo para o debater ou para prosseguir a teoria política em geral – a razão pública representa um modo de pensamento e de argumentação que, negativamente, não depende nem da religião nem de uma teoria ideológica ou filosófica específica e, positivamente, se rege por normas adequadas à construção e interpretação de constituições” (AUDI, 2020, p. 11).

²⁹¹ Cf., RAWLS, 2005, p. 438.

²⁹² Cf. RAWLS, 2005, p. 441.

²⁹³ RAWLS, 2005, p. 441.

Constituição bem concebida objetiva fazer com que a liderança política governe com o grau suficiente de justiça e bom-senso, de maneira que, entre um povo razoável, tais incitamentos à violência sejam raros e nunca sejam graves.²⁹⁴

A razão é pública em um sentido amplo e democrático, não é determinada por nenhuma doutrina majoritária nem mesmo a liberal²⁹⁵; ela é pública enquanto uma razão do público e seu foco é o bem público; sua composição e argumentação são públicas e consonantes com uma família de concepções razoáveis de justiça política. Ela não trata de sermões ou discursos para seus próprios adeptos, mas de um recurso de justificação e entendimento público.

Quando as questões políticas forem sobre os elementos constitucionais e as matérias básicas de justiça, a razão pública “sempre se aplica a autoridades públicas e governamentais, em fóruns públicos e nos debates e votações no plenário do Legislativo. Aplica-se em especial ao Judiciário em suas decisões”²⁹⁶. Ela também é aplicada aos cidadãos em militância política no fórum público, como em campanhas políticas e nas votações importantes. Incide sobre os agentes responsáveis pelas decisões judiciais, pela elaboração das leis e sua aplicação. A razão pública exige um ônus de justificação coerente com a Constituição, sua jurisprudência vinculante e seus princípios políticos. Assim, na razão pública, a argumentação pública²⁹⁷ dos agentes estatais possui um *locus* próprio de aplicação, chamado de fórum político público. Esse ônus recai principalmente sobre:

o discurso dos juízes em suas decisões, em especial o dos juízes de um tribunal supremo; o discurso das autoridades públicas, sobretudo o dos chefes do Poder Executivo e dos legisladores; e, por fim, o discurso de candidatos a cargos públicos e de seus chefes de campanha, principalmente em seu discurso público, nos programas partidários e nas declarações políticas.²⁹⁸

²⁹⁴ RAWLS, 2005, p. 336.

²⁹⁵ “É de importância crucial que a razão pública não seja especificada por nenhuma concepção política em particular, e certamente não pela justiça como equidade apenas. Mais precisamente, seu conteúdo – os princípios, ideais e critérios aos quais se pode recorrer – é aquele que pertence a uma família de concepções políticas razoáveis, e esta família muda ao longo do tempo” (RAWLS, 2005, p. 1-1i).

²⁹⁶ Cf., RAWLS, 2005, p. 253.

²⁹⁷ “O discurso político sobre questões de justiça tem um significado extraordinário para o exercício da capacidade de justiça. Como resultado, Rawls vê a discussão e o debate políticos como merecedores de proteção quase absoluta. As principais exceções que ele reconhece são o uso de polêmicas políticas incendiárias ou ‘discurso de ódio’ em circunstâncias com alta probabilidade de levar a uma ação violenta iminente e limitações à publicidade política no interesse de manter o valor justo das liberdades políticas. Da mesma forma, Rawls vê o discurso e a expressão literária, científica, artística e filosófica como importantes para o exercício da capacidade racional de uma concepção do bem. Mas nem todas as formas de expressão são protegidas pelas liberdades básicas” (FREEMAN, 2007, p. 70).

²⁹⁸ RAWLS, 2005, p. 443.

Logo, a razão pública não se aplica nas razões não públicas da cultura de fundo da sociedade civil (*background culture of civil society*) que tem um espaço mais amplo²⁹⁹ para as diferentes ideias das doutrinas abrangentes numa democracia plural. A cultura de fundo inclui a cultura de igrejas, das associações, de instituições de ensino, das sociedades científicas e de seus meios de comunicação, sendo respaldadas pelas liberdades de pensamento e de livre associação.

Assim, a razão pública não vincula as deliberações e julgamentos individuais sobre temas não políticos nem ao debate interno realizado pelos membros de associações, igrejas e universidades, embora essas deliberações sejam uma parte constitutiva fundamental da cultura de fundo. “Não há dúvida de que aqui é adequado que considerações religiosas, filosóficas e morais dos mais variados tenham um papel a desempenhar”³⁰⁰.

A maneira que os cidadãos razoáveis e racionais³⁰¹ podem desenvolver seus papéis sociais com base em suas doutrinas abrangentes é essencialmente deliberativo e cooperativo em uma sociedade bem-ordenada. Afinal, para cumprir o dever de civildade (*duty of civility*) “os cidadãos devem se dispor a explicar as bases de suas ações uns aos outros em termos que cada qual possa razoavelmente esperar que os demais julguem consistentes com a liberdade e igualdade”³⁰². Essa conduta cidadã advém da compreensão do ideal de uma política democrática e do ideal de razão pública. Esse ideal é também deliberativo e formado pelos

²⁹⁹ “A conversa e a discussão a respeito do bem comum não ocorrerão de início na legislatura ou na esfera política (estritamente concebida como o âmbito no qual interesses e poder são adjudicados). Antes, irão desenvolver-se livremente nos componentes da sociedade civil que são os sustentáculos primários do significado e do valor culturais – universidades, comunidades religiosas, o mundo das artes e o jornalismo sério. Pode ocorrer sempre que homens e mulheres conscienciosos submetam suas crenças a respeito do significado da boa vida a um confronto inteligente e crítico com concepções desse bem sustentadas por outros povos, com outras tradições. Em resumo, ocorre sempre que o aprendizado e a investigação sobre o significado da boa vida têm lugar (...)” (RAWLS, 2005, p. 444 (nota de rodapé 15).

³⁰⁰ RAWLS, 2005, p. 215.

³⁰¹ “Sem a capacidade de serem racionais e razoáveis, os indivíduos são incapazes de deliberar criticamente sobre os seus objetivos e de os perseguir eficazmente, de compreender e cumprir as leis exigidas pela justiça e, de um modo mais geral, de assumir a responsabilidade pelas suas ações e vidas e de participar efetivamente como cidadãos iguais na vida social e política. Rawls interpreta os interesses civis mais conhecidos de Locke e dos liberais clássicos - a segurança da vida, da liberdade, da propriedade, etc. - como um dos bens sociais primários mencionados anteriormente, que são todos essenciais para o exercício e desenvolvimento dos poderes morais e para a prossecução de quase todas as concepções racionais admissíveis do bem numa sociedade democrática moderna. Os interesses civis fundamentais dos cidadãos nos seus poderes morais e os bens sociais primários são os valores políticos fundamentais que o governo tem por missão principal desenvolver, proteger ou obter para todos os cidadãos. Estes valores fornecem a base para outros valores políticos de justiça que devem fundamentar o raciocínio público sobre leis, políticas públicas e requisitos da constituição política” (FREEMAN, 2020, p. 44).

³⁰² RAWLS, 2005, p. 217.

valores da razoabilidade, reciprocidade e amizade cívica, estando em busca de um equilíbrio razoável de valores públicos.

o ideal de cidadãos democráticos que se empenham em conduzir seus assuntos políticos em termos que têm por base valores políticos que podemos razoavelmente esperar que outros subscrevam. O ideal também expressa a disposição de ouvir o que outros têm a dizer e a aceitar acomodações ou alterações razoáveis no próprio ponto de vista. A razão pública exige ainda de nós que o equilíbrio daqueles valores que pensamos ser razoável em um caso particular seja um equilíbrio que sinceramente pensemos que os demais também consideram razoável.³⁰³

Como a razão pública não é vinculante sobre a cultura de fundo, a autoridade não pública de organizações privadas é admitida livremente desde que exercida dentro dos limites legais. Um exemplo disso é que o poder eclesiástico não pode determinar que a apostasia e a heresia sejam crimes do ordenamento legal, bem como os membros de igrejas são livres para saírem ou continuar nestas, sem que isso interfira no seu vínculo de cidadania. Independente das doutrinas que os cidadãos professam, eles fazem isso dentro de sua liberdade de consciência e de associação³⁰⁴, ou seja, aceitam ou não essa autoridade enquanto cidadãos livres e iguais e não como súditos de determinada instituição ou autoridade.

O contexto da razão pública é o da sociedade democrática bem-ordenada e não o de uma associação ou comunidade³⁰⁵. Nestas últimas poderiam existir algumas violações aos princípios políticos pelo fervor em concretizar toda a verdade ou por procurarem concretizar uma unidade mais profunda, e isso a razão pública não pode justificar, por ser mais restrita e limitar-se aos valores políticos compartilhados de uma família de concepções políticas razoáveis.

Interessante observar que na “*Ideia de razão pública*” de 1993, Rawls concordara com a exposição do discurso religioso³⁰⁶ na esfera política em dois casos emblemáticos na história

³⁰³ RAWLS, 2005, p. 253.

³⁰⁴ “Nesse caso, concebemos a liberdade de consciência como uma proteção do indivíduo contra a Igreja. Esse é um exemplo da proteção que os direitos e liberdades fundamentais garantem aos indivíduos de modo geral. Mas, da mesma forma, a liberdade de consciência e outras liberdades, tais como a liberdade de associação, protegem as Igrejas contra intrusões do Estado e de outras associações poderosas. Tanto indivíduos como associações necessitam de proteção, assim como as famílias precisam ser protegidas de associações e do Estado e, de maneira similar, membros individuais das famílias precisam ser protegidos de outros membros da família (as esposas dos maridos, os filhos dos pais)” (RAWLS, 2005, p. 221, nota de rodapé 8).

³⁰⁵ “Nessa visão de sociedade bem-ordenada, argumenta Rawls, ficam em aberto do ponto de vista ético quais as concepções do bem são possíveis – desde que se movimentem no espaço da justiça –, concepções individualistas como também comunitaristas ou religiosas” (FORST, 2010, p. 32).

³⁰⁶ March (2015), ressalta que o debate entre exclusivistas e inclusivistas tem sido prejudicado pela tendência dos proponentes dos dois lados em tratar os dois conceitos centrais em jogo – “argumentos religiosos” e “questões políticas” – em termos unitários, pois “(...) uma vez que não existe uma entidade única como um ‘argumento religioso’ ou uma ‘questão política’, a moralidade da inclusão de um argumento religioso na deliberação pública

norte-americana, a saber: na questão de escolas religiosas serem subvencionadas pelo Estado e no caso da escravidão ser repudiada por argumentos religiosos pelos abolicionistas.

Esses dois exemplos guardam duas peculiaridades em comum, eles representam sociedades não bem-ordenadas, onde a concepção política ainda não foi implementada, e os dois casos são exemplos de como a visão inclusivista pode ser usada para fortalecer o ideal de razão pública. Rawls não estava concordando em absoluto com a introdução desses discursos nas questões estatais, mas enquanto instrumentos para fortalecer os princípios políticos do ideal da razão pública de uma sociedade bem-ordenada. “A razão pública, nessa sociedade bem-ordenada, parece se conformar à visão exclusiva. Recorrer somente a valores políticos é a maneira mais óbvia e direta de os cidadãos respeitarem o ideal de razão pública e de cumprirem seu dever de civildade”³⁰⁷.

No exemplo das escolas religiosas receberem subsídios estatais, o contexto é de uma sociedade quase bem-ordenada, onde há um embate acirrado acerca da implementação do princípio da igualdade equitativa de oportunidades em uma educação para todos³⁰⁸. A divergência se dá por dois entendimentos contraditórios defendidos pelos grupos religiosos, em que um aceita a subvenção estatal só na educação pública e o outro, a subvenção também em escolas confessionais³⁰⁹. O primeiro grupo entende a segunda visão como incompatível com a laicidade estatal, já o segundo grupo nega tal incompatibilidade perante os valores públicos³¹⁰.

sobre uma decisão política difere, muitas vezes radicalmente, dependendo das propriedades específicas de cada um, nomeadamente, a forma e o conteúdo do argumento religioso e o objeto da decisão política. Defendo ainda que a moralidade da fundamentação política não é redutível a um único valor, como o respeito ou o consenso”. MARCH, A. Rethinking the Public Use of Religious Reasons. In: BAILEY, T; GENTILE, V. *Rawls and religion*. Nova York: Columbia University Press, 2015, p. 98.

³⁰⁷ RAWLS, 2005, p. 248.

³⁰⁸ Esse princípio na história da educação norte-americana é bastante conturbado, sobretudo por causa do *apartheid* e da longa questão político-judicial sobre as políticas públicas raciais, como as cotas nas universidades. Em 2023, a Suprema Corte dos Estados Unidos derrubou ações afirmativas raciais em suas universidades.

³⁰⁹ Para Dombrowski, tal subvenção não seria incompatível com a razão pública rawlsiana: “a razão pública não estaria necessariamente em desacordo com o financiamento governamental que possibilita a frequência de escolas com filiação religiosa, desde que os bens públicos sejam atendidos. Por exemplo, centenas de milhares de estudantes frequentaram escolas católicas na cidade de Nova Iorque, incluindo um grande número de afro-americanos que não eram católicos, de tal forma que, sem esta alternativa, o já sobrecarregado sistema de escolas públicas dessa cidade teria sido levado ao colapso. Mesmo que os fundos públicos não devam ser gastos na parte explicitamente religiosa do ensino ministrado em escolas com filiação religiosa, não há razão para impedir que os fundos públicos sejam utilizados no ensino das ciências ou em programas de enfermagem em universidades com filiação religiosa, especialmente numa altura em que há falta de enfermeiros (...)” (DOMBROWSKI, 2001, p. 101).

³¹⁰ “Para serem *públicos*, os valores políticos devem ser *partilháveis* entre todos os cidadãos razoáveis e relacionar-se com os seus interesses civis *na sua qualidade de cidadãos livres e iguais*” (FREEMAN, 2020, p. 49).

A proposta de Rawls é que os líderes religiosos apresentem no fórum público como suas doutrinas abrangentes se adéquam ou não aos valores políticos. Se esses líderes estiverem dispostos a um diálogo público, isso seria um exemplo de como eles endossariam os princípios e valores de um consenso sobreposto e da democracia constitucional. Assim, os dois grupos explicariam como seus pressupostos doutrinários se harmonizam com os princípios políticos de forma coerente e democrática e não na forma de um cálculo utilitarista ou sectário. Para Rawls, tal comportamento fortaleceria a confiança pública e social dos cidadãos que possuem ideais conflitantes, mas que ainda assim podem honrar o ideal da razão pública³¹¹.

Nesse exemplo, o que é significativo no tratamento dado por Rawls é um reconhecimento de haver casos onde a visão exclusivista não consegue resolver o problema para o qual foi introduzida. Para a solução, Rawls teve de conceder algum apelo à religião – no caso, apelo a título de explicação – na deliberação pública. Esta e outras questões levaram Rawls a endossar o que chamou de “visão inclusiva” (“*inclusive view*”) da razão pública. Todavia, ele logo concluiu que mesmo a visão inclusiva era muito restritiva. Por isso, em “*The Idea of Public Reason Revisited*”, ele endossou o que denominou de “visão ampla”. A visão ampla (*wide view*) permite que os cidadãos comuns introduzam suas doutrinas abrangentes na deliberação política a qualquer instante, sujeito apenas à cláusula³¹².

Na questão de a escravidão ser repudiada pelos abolicionistas usando razões religiosas, o contexto é de uma sociedade não bem-ordenada, bastante dividida sobre quais elementos constitucionais básicos seguir. Rawls comenta que os abolicionistas se posicionavam contra os sulistas antes da Guerra Civil norte-americana, argumentando que as instituições escravagistas do Sul eram contrárias à lei de Deus. Desde a década de 1830, eles atuavam pela liberdade de todos os escravos independente de indenização aos proprietários, tal defesa era feita com base em argumentos religiosos:

Nesse caso, a razão não pública de determinadas Igrejas cristãs dava sustentação às conclusões claras da razão pública. Isto também é verdade sobre o movimento dos direitos civis liderado por Martin Luther King Jr., com a ressalva de que King podia apelar – coisa que os abolicionistas não podiam fazer – aos valores políticos expressos na Constituição corretamente interpretada.³¹³

³¹¹ Cf. RAWLS, 2005, p. 248-249.

³¹² Cf. WEITHMAN, 2015, p. 87-88.

³¹³ RAWLS, 2005, p. 249-250.

O movimento político provocado pelos abolicionistas foi fundamental para acabar com escravidão, apesar da árdua guerra civil que os Estados Unidos tiveram de enfrentar. Assim, as manifestações dos abolicionistas e das lideranças do movimento dos direitos civis (como de Martin Luther King) buscavam um modo de estabelecer uma sociedade bem-ordenada e justa, ainda que eles não estivessem defendendo uma concepção política que fosse endossada a partir de suas próprias doutrinas abrangentes. Mas, naquele contexto, os abolicionistas defendiam valores políticos da liberdade e da igualdade sem distinção com base em suas doutrinas abrangentes e atuavam segundo o ideal de razão pública, que neste caso aceitava uma interpretação inclusiva³¹⁴, ou seja, aceitava o discurso religioso no fórum político.

É importante frisar que nos dois casos citados, os problemas podem ser resolvidos pelas vias do diálogo público e pela defesa de valores e princípios razoáveis, um caminho recomendado pela vertente inclusivista. O próprio Rawls confessa que tendia mais à vertente exclusivista e isso só mudou graças aos diálogos que teve com outros pesquisadores sobre os limites da razão pública³¹⁵. Araújo (2012) elucida a questão dizendo que a posição de Rawls não é identificável na corrente exclusivista, “de modo que a abordagem padrão da questão da religião na esfera pública, caso seja acertado considerar a razão pública rawlsiana como seu modelo principal, é mais bem descrita como uma espécie de inclusivismo ‘fraco’ ou moderado”³¹⁶.

Diálogo, princípios e razões razoáveis passam a ser componentes fundamentais de uma razão pública mais consciente do dissenso e da rivalidade das doutrinas abrangentes. A inclusão de princípios razoáveis dessas doutrinas no fórum político, quando devidamente justificados à luz dos direitos fundamentais da Constituição, reforçam o consenso sobreposto constitucional e abrem uma via para um consenso sobreposto razoável ser desenvolvido numa democracia plural.

³¹⁴ Cf. RAWLS, 2005, p. 250-251.

³¹⁵ “Agradeço muito a Amy Gutmann e Lawrence Solum pela discussão e pela correspondência que mantivemos sobre esses limites. Inicialmente, inclinava-me ao que denomino “visão exclusiva”; eles me persuadiram de que essa visão era demasiado restritiva, como o demonstraram os exemplos dos abolicionistas (que devo a Solum) e de Martin Luther King Jr.” RAWLS, 2005, p. 247 (nota de rodapé 36). “Rawls às vezes é visto como um exclusivista. Mas embora já tenha sido atraído pelo exclusivismo, rejeitou essa posição e, em vez disso, endossou uma versão sofisticada do inclusivismo restritivo. O que torna a visão de Rawls especialmente sofisticada – e especialmente instrutiva – é que embora ele partilhe ostensivamente as preocupações de outros filósofos com confiança mútua, civilidade e estabilidade, a sua compreensão destes valores e o seu tratamento do raciocínio público são, em última análise, motivados por um conjunto de problemas que surge de dentro de sua própria teoria da justiça.” (WEITHMAN, 2015, p. 76).

³¹⁶ ARAÚJO, L. Esfera Pública e secularismo: introduzindo a questão. In: *Esfera Pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Orgs. ARAUJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 17.

Ainda assim, há a crítica que o espaço público, notadamente no espaço principal de atuação da razão pública, é bastante restritivo ao discurso religioso. Esse *locus* é o do fórum político público, onde alguns atores recebem uma atenção e um ônus maior de justificação quanto aos seus posicionamentos públicos e do uso de sua função ou mandato. Um ponto que pode aqui ser destacado é que esses atores não são de fora da sociedade como um pesquisador imparcial observando seu objeto de pesquisa. Os membros e os agentes dos três poderes são advindos do mesmo contexto nacional (em regra), frutos de um processo de escolha democrática (membros do Legislativo e do Executivo), por concurso público (funcionários públicos e juízes de primeiro grau) ou pela escolha por parte do chefe do Executivo e sabatinados pelo Congresso, como os membros da Suprema Corte.

Se alguns desses agentes no fórum político não fazem uso expresso do discurso religioso em seus atos e decisões públicas, isso não deve ser encarado como uma posição de desprezo por tal tipo de argumento, mas do uso de sua discricionariedade na órbita da legalidade, do contexto e da razoabilidade do agente³¹⁷. Esses atores possuem a obrigação de fundamentar suas ações e pronunciamentos conforme o ordenamento legal e princípios fundamentais. Embora esses agentes públicos também possuam liberdade de expressão e liberdade religiosa, esses são apenas alguns dos direitos que eles podem exercer. Entretanto, eles devem respeitar os princípios da supremacia do interesse público sobre o particular³¹⁸ e da indisponibilidade do interesse público³¹⁹ para uma atuação legal e razoável conforme as funções que exercem.

³¹⁷ O princípio da razoabilidade “visa impedir uma atuação desarrazoada ou despropositada do Administrador, definindo que o agente não pode se valer de seu cargo ou função, com a falsa intenção de cumprir a lei, para agir de forma ilegal e arbitrária fora dos padrões ético e adequados ao senso comum. Este princípio representa certo limite para discricionariedade do administrador, uma vez que, a interpretação do agente estatal deve-se pautar pelos padrões de escolha efetivados (...) sem o cometimento de excessos”. CARVALHO, M. *Manual de direito administrativo*. 11ª ed. São Paulo: Juspodivm, 2023, p. 98.

³¹⁸ “As atividades administrativas são desenvolvidas pelo Estado para benefício da coletividade. Mesmo quando age em vista de algum interesse estatal imediato, o fim último de sua atuação deve ser voltado para o interesse público. E se, como visto, não estiver presente esse objetivo, a atuação estará inquinada de desvio de finalidade. Desse modo, não é o indivíduo em si o destinatário da atividade administrativa, mas sim o grupo social num todo. Saindo da era do individualismo exacerbado, o Estado passou a caracterizar-se como o Welfare State (Estado/bem-estar), dedicado a atender ao interesse público. Logicamente, as relações sociais vão ensejar, em determinados momentos, um conflito entre o interesse público e o interesse privado, mas, ocorrendo esse conflito, há de prevalecer o interesse público. Trata-se, de fato, do primado do interesse público. O indivíduo tem que ser visto como integrante da sociedade, não podendo os seus direitos, em regra, ser equiparados aos direitos sociais. Vemos a aplicação do princípio da supremacia do interesse público, por exemplo, na desapropriação, em que o interesse público suplanta o do proprietário; ou no poder de polícia do Estado, por força do qual se estabelecem algumas restrições às atividades individuais”. CARVALHO FILHO, J. *Manual de direito administrativo*. 37. ed. Barueri, SP: Atlas, 2023, p. 116.

³¹⁹ “Este princípio define os limites da atuação administrativa e decorre do fato de que a impossibilidade de abrir mão do interesse público deve estabelecer ao administrador os seus critérios de conduta. De fato, o agente estatal não pode deixar de atuar, quando as necessidades da coletividade assim exigirem, uma vez que suas atividades são necessárias à satisfação dos interesses do povo. (...) Logo, o princípio da Indisponibilidade serve para limitar a

Um dos principais exemplos do uso da razão pública no fórum político é o da Suprema Corte, sendo vista como uma instituição exemplar da razão pública. Quando os elementos constitucionais essenciais e as questões da justiça básica não estão em pauta, os cidadãos e legisladores podem votar com base em suas doutrinas abrangentes, não precisando nem justificar seus argumentos à luz da razão pública e da Constituição³²⁰. Nesse caso, imagine que por conjunturas sociais diversas, as doutrinas religiosas se unissem em torno de um determinado ponto e resolvessem persuadir o Congresso a votar leis que lhes beneficiassem. A união dessas doutrinas garantiria uma maioria nessa instituição, promulgando leis que prejudicariam os direitos dos cidadãos das demais doutrinas e quanto a isso, as doutrinas religiosas diriam que o princípio da maioria foi respeitado, sendo as leis³²¹ sancionadas legítimas e democráticas, pelo menos formalmente.

Como a questão exemplificada poderia ser debatida na Suprema Corte fazendo o controle de constitucionalidade, os juízes desse tribunal não possuem outra razão senão a razão pública da concepção política de justiça. Eles têm como valores vinculantes em suas decisões os de cunho político-constitucional, os precedentes e os textos históricos constitucionais que lhes auxiliam na melhor forma de interpretar a Constituição³²².

A esse respeito, a melhor interpretação é aquela que melhor se ajusta ao corpo pertinente dessas matérias constitucionais e aquela que se justifica com base na concepção pública de justiça ou em uma variante razoável dela. Ao fazerem isso, espera-se que os juízes possam recorrer – e de fato recorram – aos valores políticos da concepção pública, sempre que a própria Constituição invoque, expressa ou implicitamente, esses valores, como o fazem, por exemplo, em uma Carta Direitos que garante o livre exercício da religião ou a igual proteção das leis.³²³

atuação desses agentes públicos, evitando o exercício de atividades com a intenção de buscar vantagens individuais” (CARVALHO, 2023, p. 72-73).

³²⁰ Cf. RAWLS, 2005, p. 235-236.

³²¹ Nesse caso, sendo a lei injusta e desarrazoada diante dos princípios e comandos constitucionais é necessária uma revisão judicial para declarar essa inconstitucional, devendo prevalecer a constituição “razoavelmente interpretada” como diz Rawls. Para Michelman (2022), em PL “a conclusão da compatibilidade de uma lei contestada com a constituição de um país fornece justificção para os seus ou os meus atos em apoio a essa lei. A constituição serve, portanto, em virtude de sua própria razoabilidade pressuposta quando julgada como o roteiro para tal procedimento político-justificatório. Por hipótese, o conteúdo prescrito da constituição é tal que aqueles que a aceitam e recorrem a ela para tal propósito conscientemente veem seu caminho livre para considerá-la aceitável para todos os outros à vista ou, de qualquer forma, para todos cuja aceitação eles têm boas razões morais para se importar. Isso pode não incluir literalmente todo mundo, mas teria que incluir (digamos) todo mundo razoável”. MICHELMAN, F. *Constitutional essentials: on the constitutional theory of political liberalism*. New York: Oxford University Press, 2022, p. 24.

³²² Cf. RAWLS, 2005, p. 235-236.

³²³ RAWLS, 2005, p. 236.

Da mesma forma, com base em uma deliberação justificada em valores e princípios razoáveis da concepção política e da razão pública, Rawls espera que cidadãos razoáveis possam subscrever aqueles à luz do dever de civilidade e do critério de reciprocidade.

Mas não só isso, durante a deliberação os cidadãos mostram sua razoabilidade quando se dispõem a propor aos demais termos equitativos de cooperação e se comprometem mutuamente a cumprir esses termos. Tal argumentação e atuação prática com base nesses termos estão interligados pela razoabilidade do início ao fim.

Para que esses termos sejam equitativos, é preciso que os cidadãos que os oferecem razoavelmente suponham que aqueles cidadãos a quem tais termos são oferecidos também possam razoavelmente aceitá-los. Observe-se que “razoavelmente” aparece nas duas pontas dessa formulação: ao propormos termos equitativos, temos de razoavelmente supor que os cidadãos a quem são propostos também podem razoavelmente aceitá-los.³²⁴

Essa equidade e reciprocidade impedem ver as pessoas e as políticas públicas como o produto de um cálculo político que, dependendo da conjuntura, possam ter seus direitos e finalidades públicas distorcidas em nome do princípio democrático da maioria e de um procedimento legislativo cooptado. Sobre a possibilidade do exemplo citado tornar-se real, Rawls já dizia que:

Não há nenhum procedimento institucional que não possa ser transgredido ou distorcido para fazer passar leis que violam princípios democráticos constitucionais básicos. A ideia de Constituições e leis fundamentais corretas e justas sempre é determinada pela concepção política de justiça que é a mais razoável, e não pelo resultado de um processo político efetivo.³²⁵

Uma injusta utilização do procedimento democrático e de uma interpretação desarrazoada dos princípios políticos é uma postura incoerente à luz do ordenamento constitucional e da função das instituições públicas, vendo estas separadas de sua normatização e fins precípuos. No mesmo sentido, os valores políticos “(...) não são marionetes manipuladas nos bastidores por doutrinas abrangentes”³²⁶, tal manipulação é veementemente condenada por Rawls desde TJ.

³²⁴ RAWLS, 2005, p. xlii.

³²⁵ RAWLS, 2005, p. 235-236.

³²⁶ RAWLS, 2005, p. 454.

Dado o contexto de uma democracia plural, uma das formas mais singulares do discurso religioso é o discurso proselitista. Essa prática de expandir certa doutrina de fé pelo convencimento de uma pessoa para mudar de crença é uma das expressões do direito à liberdade religiosa, embora ninguém seja obrigado a ouvir tal apelo ou mudar de religião. Mas essa prática não ofende as liberdades de expressão, de consciência e de crença de doutrinas filosóficas e morais e até mesmo de outras doutrinas religiosas?

Um caso interessante envolvendo o discurso proselitista foi julgado no Supremo Tribunal Federal (STF). O Partido da República (PR), atual Partido Liberal (PL), propôs uma ação direta de inconstitucionalidade³²⁷ (ADI) contra o parágrafo 1º do artigo 4º da Lei 9.612 de 1998 (“§ 1º - É vedado o proselitismo de qualquer natureza na programação das emissoras de radiodifusão comunitária”³²⁸), que proibia a prática de proselitismo na programação das emissoras comunitárias. Para o PR, o dispositivo fere os direitos contidos no artigo 5º, incisos. IV, VI, IX, e 220 da Constituição Federal, o que geraria uma censura e ofensa às liberdades de expressão, de manifestação do pensamento e crença.

Apesar do voto do ministro Luiz Fux ter sido vencido no placar final, ele justificou parte de sua argumentação em John Rawls. O ministro entendeu que as informações e dados transmitidos por veículos de comunicação de massa é um serviço público que repercute no direito às liberdades fundamentais, sendo uma questão dos elementos constitucionais essenciais e justiça básica, nos quais devem ser utilizadas razões públicas. Afinal, o ideal de razão pública defende discussões fundadas em valores que se pode razoavelmente esperar dos demais, bem como argumentar de boa-fé e embasado em sua compreensão de uma concepção política. O ministro citou o seguinte trecho de PL:

Isso significa que, ao discutir sobre elementos constitucionais essenciais e sobre questões de justiça básica, não devemos apelar a doutrinas religiosas e filosóficas abrangentes – àquilo que nós, na condição de indivíduos ou de membros de associações, entendemos ser a verdade toda – nem a teorias econômicas sofisticadas do equilíbrio geral, por exemplo, quando controvertidas. Tanto quanto possível, o

³²⁷ “A ação direta de inconstitucionalidade constitui ação cujo objeto é a aferição da constitucionalidade da norma. Nesta ação não há conflito de interesses entre partes. O controle de constitucionalidade não é feito de modo incidental, no curso do raciocínio judicial tendente à solução de um litígio, mas de forma principal, já que na ação direta de inconstitucionalidade se pede a declaração da inconstitucionalidade, sendo pressuposto para o seu julgamento apenas a análise da constitucionalidade da norma. (...) A razão de ser de uma ação em que se pede exclusivamente declaração de inconstitucionalidade advém da necessidade de se eliminar da ordem jurídica norma que seja incompatível com a Constituição. Tutela-se, assim, a ordem jurídica. A decisão que declara a inconstitucionalidade produz efeitos erga omnes, resultando inquestionável diante de todos, e, na mesma medida, a norma não é mais aplicável”. MARINONI, L. Controle de constitucionalidade. In: SARLET, I.; MARINONI, L.; MITIDIERO, D. *Curso de direito constitucional*. 10. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021, p. 1182-1183.

³²⁸ BRASIL. Lei Nº 9.612, de 19 de fevereiro de 1998. Institui o Serviço de Radiodifusão Comunitária e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19612.htm. Acesso em 15 nov 2023.

conhecimento e as formas de argumentação que fundamentam nossa aceitação dos princípios de justiça e sua aplicação a elementos constitucionais essenciais e à justiça básica devem sustentar-se nas verdades que hoje são amplamente aceitas pelos cidadãos em geral ou a eles acessíveis. Se não fosse assim, a concepção política não proporcionaria uma base pública de justificação³²⁹.

Nesse sentido, ao verificar o conteúdo programático das rádios comunitárias, o ministro Fux argumenta que o legislador e intérprete devem utilizar uma racionalidade objetiva e não suas convicções pessoais e ideologias não-públicas. Sendo as rádios comunitárias uma modalidade de serviço público prestado com exclusividade que busca a difusão de informações e a inclusão social no país, a razão pública orienta que a programação se aproxime da neutralidade ideológica ao invés de capturas privadas³³⁰.

O voto do ministro Fux utilizou a já superada vertente exclusivista da razão pública rawlsiana, posição que também não foi aceita pela maioria vencedora. Considerando a didática da ementa do acórdão, cita-se este na íntegra:

ACÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE. DIREITO CONSTITUCIONAL. LEI N. 9.612/98. RÁDIODIFUSÃO COMUNITÁRIA. PROIBIÇÃO DO PROSELITISMO. INCONSTITUCIONALIDADE. PROCEDÊNCIA DA ACÇÃO DIRETA. 1. A liberdade de expressão representa tanto o direito de não ser arbitrariamente privado ou impedido de manifestar seu próprio pensamento quanto o direito coletivo de receber informações e de conhecer a expressão do pensamento alheio. 2. Por ser um instrumento para a garantia de outros direitos, a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal reconhece a primazia da liberdade de expressão. 3. A liberdade religiosa não é exercível apenas em privado, mas também no espaço público, e inclui o direito de tentar convencer os outros, por meio do ensinamento, a mudar de religião. O discurso proselitista é, pois, inerente à liberdade de expressão religiosa. Precedentes. 4. A liberdade política pressupõe a livre manifestação do pensamento e a formulação de discurso persuasivo e o uso dos argumentos críticos. Consenso e debate público informado pressupõem a livre troca de ideias e não apenas a divulgação de informações. 5. O artigo 220 da Constituição Federal expressamente consagra a liberdade de expressão sob qualquer forma, processo ou veículo, hipótese que inclui o serviço de radiodifusão comunitária. 6. Viola a Constituição Federal a proibição de veiculação de discurso proselitista em serviço de radiodifusão comunitária. 7. Ação direta julgada procedente. (STF - ADI: 2566 DF, Relator: ALEXANDRE DE MORAES, Data de Julgamento: 16/05/2018, Tribunal Pleno, Data de Publicação: 23/10/2018)³³¹

Nesse sentido, a decisão do STF reconheceu a importância da liberdade de expressão em consonância com a liberdade de pensamento, de informação e de religião. No caso da

³²⁹ RAWLS, 2005, p. 224-225.

³³⁰ BRASIL. STF. ADI 2566/DF. 2018. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=748485216>. Acesso em 16 nov. 2023.

³³¹ BRASIL. STF. ADI 2566/DF. 2018, p. 18.

liberdade religiosa, o discurso proselitista é uma manifestação dessa liberdade que se faz também na esfera pública pelas rádios comunitárias, onde a disseminação de ideias luta pela manutenção da fé dos adeptos ou da conquista por novos fiéis. De toda forma, o discurso religioso proselitista pode expressar um exercício de liberdades individuais e o pluralismo de pensamento nos espaços da razão pública e não pública.

Por outro lado, a razão pública não é um mecanismo de secularização na esfera política³³². O processo de secularização é somente um dos fatores históricos e sociais que podem ter confluído para a positivação, em diversos textos constitucionais e legais, do princípio da laicidade e da liberdade religiosa e de expressão em uma sociedade plural. Da mesma forma, a razão pública não é uma ferramenta de expressividade da força das doutrinas abrangentes que, sejam elas quais forem, devem se mostrar razoáveis em suas práticas e discursos ante a ordem pública e a estabilidade democrática.

Pelo exposto, o discurso das doutrinas religiosas é bem-vindo na razão pública, desde que minimamente razoável. A cláusula da razão pública não é um ônus de justificação exclusivo das doutrinas religiosas, a concepção política de justiça é formada também por doutrinas filosóficas e morais, cujos discursos e atuações estão sob a mesma limitação. Assim, se houver um discurso ou postura desarrazoada por parte de qualquer doutrina, eles serão rejeitados por ferirem o ordenamento e os princípios democráticos. Da mesma forma, tais argumentações não conseguirão apoio ou justificação pública por não conseguirem satisfazer a cláusula³³³ e nem o critério da reciprocidade. Os argumentos podem até ser racionais, mas não serão razoáveis. De

³³² A razão pública rawlsiana não é uma razão secular no sentido de privilegiar esse tipo de razão. “As coisas mudam bastante quando a “razão pública” é distinguida da “razão secular”, quando esta última significa o raciocínio encontrado em doutrinas abrangentes não religiosas. Com esta distinção em vigor, podemos ver que os crentes religiosos não são obrigados a “assimilar”, no sentido pejorativo deste termo, embora sejam obrigados a exibir fidelidade aos valores políticos liberais. Para colocar a questão de forma clara, o Estado laicista onipotente é injusto, mas devemos resistir não só a este tipo de Estado, mas também às doutrinas religiosas abrangentes que rejeitam completamente o mundo moderno, incluindo os seus valores políticos liberais, entre eles a autonomia política dos cidadãos, e a autonomia das mulheres” (DOMBROWSKI, 2001, p. 109).

³³³ “A cláusula exige a apresentação de razões públicas na medida em que razões abrangentes são apresentadas *em apoio a* alguma posição ou decisão sobre uma questão fundamental. Na minha opinião, a noção de “apoio” da cláusula é melhor entendida como significando que todas as *justificativas políticas* adequadas devem sempre incluir uma justificativa dentro do domínio da razão pública. Se um cidadão adota ou apresenta razões religiosas ou outras razões não públicas como considerações que contam para a justificativa de sua posição em uma questão fundamental, ele também é obrigado a identificar (e, às vezes, apresentar) um argumento suficiente para essa posição na razão pública; caso contrário, ele deve se conter e não apelar para sua doutrina abrangente para fins de justificativa. É claro que, em muitos argumentos políticos e, certamente, em casos de argumentos constitucionais, a cláusula normalmente admite razões não públicas somente se forem fornecidas razões públicas de apoio”. BOETTCHE, J. Public Reason and Religion. In BROOKS, T; FREYENHAGEN, F. (eds). *The Legacy of John Rawls*. London: Continuum, 2005, p. 129.

outro lado, os discursos extremistas e incitadores de violência devem ser analisados através de um devido processo legal.

Rawls não especificou o momento em que a cláusula deve ser satisfeita, mas deixou claro que ela deve ser cumprida apropriadamente de boa-fé. Quanto aos detalhes de como cumprir a cláusula, ele ressaltou que tais especificidades só podem ser expostas na prática, não havendo como regular a cláusula por um ordenamento jurídico prévio³³⁴.

Segundo Weithman (2015), como a cláusula é desencadeada por dúvidas ou desconfianças que surgem no decurso da argumentação pública, o cumprimento da cláusula variará consoante as circunstâncias e contextos. Em vistas de dissipar as dúvidas para que nossos interlocutores tenham a segurança de que necessitam, a sabedoria política consiste, em parte, em descobrir como se comportar no contexto ou, nos termos de Rawls, “na prática”. O que chegamos ao generalizar a partir da observação da prática real não é uma família de princípios que exprimem deveres, mas uma “família clara de normas” compreendida como regras práticas para deliberar em conjunto³³⁵. Essas normas são extraídas de uma família de concepções políticas razoáveis de justiça.

Há um questionamento interessante em PL – embora também envolva as doutrinas filosóficas e morais – sobre se os grupos religiosos continuarão dando apoio à concepção de justiça quando a influência deles começar a decair na esfera pública e política³³⁶. Essa é uma questão complexa, que dependerá, em parte, da compreensão e do reconhecimento dessas doutrinas quanto aos limites de uma sociedade democrática e do reconhecimento da diversidade. Todavia, Rawls deixa claro que:

a não ser endossando uma democracia constitucional razoável, não há nenhuma outra maneira equitativa de assegurar a liberdade de seus seguidores que seja compatível com liberdades iguais de outros cidadãos livres e iguais razoáveis. Ao endossar um regime democrático constitucional, uma doutrina religiosa pode sustentar que tais são os limites que Deus determina à nossa liberdade; uma doutrina não religiosa vai se expressar de outra maneira.³³⁷

Apesar de Rawls citar frequentemente as duas vertentes cristãs se enfrentando na Reforma e os conflitos religiosos (guerras de religião) na Europa, deve ser salientado que

³³⁴ Cf. RAWLS, 2005, p. 462-263.

³³⁵ WEITHMAN, P. 2015, p. 89.

³³⁶ Cf. RAWLS, 2005, p. 458-459.

³³⁷ RAWLS, 2005, p. 460-461.

grande parte das revoluções e guerras que varreram esse continente entre os séculos XVIII a XX, foram movimentos majoritariamente de setores ligados a certas doutrinas filosóficas e políticas que não queriam ceder a pressões ou ver seu poder diminuir drasticamente. O imperialismo e o nacionalismo de muitos países europeus, para citar alguns exemplos, culminaram, de certa forma, na Primeira Guerra Mundial, uma ferida mal curada que levou à Segunda Guerra Mundial e, depois desta, houve uma avalanche de revoluções e lutas civis por independência em face de ditaduras e regimes totalitaristas.

Embora historicamente as doutrinas religiosas também tivessem, direta ou indiretamente, uma influência em muitos conflitos, a questão não é restringir determinada doutrina religiosa ou seu discurso, mas a forma desarrazoada e absurda que as doutrinas abrangentes, sejam elas quais forem, utilizam sua força para cooptar o Estado e suas instituições em detrimento de suas finalidades essenciais. É aí onde a temática da deliberação democrática precisa ser enfatizada, sobretudo em um modelo de justificação argumentativa e pública que prime por uma razoabilidade deliberativa em nossas questões políticas fundamentais.

Uma característica ideal da razão pública na conduta democrática é que os cidadãos possam deliberar expondo suas razões doutrinárias como se tivessem de justificar sua visão como se fossem juízes e legisladores³³⁸, ambos pautando sua argumentação pelos critérios da legalidade, razoabilidade e da reciprocidade pública.

a exigência normativa que a razão pública coloca aos cidadãos é a de que estes apresentem a virtude da razoabilidade e da reciprocidade, que tenham a disposição de justificar suas razões e seus juízos políticos uns aos outros em termos de um equilíbrio razoável de valores políticos. Nesse sentido, a razão pública não é só abertura (inclusão), mas também fechamento (ou exclusão). Rawls admite que nem todos os equilíbrios razoáveis são iguais e o critério para dizer qual a melhor razoabilidade do equilíbrio de valores políticos é o ideal da razão pública.³³⁹

O ideal de uma razão pública aliado a uma cidadania mais ativa, expressos no dever de civilidade, poderiam fomentar a construção de uma deliberação pública que melhor teria condições para fiscalizar e propor mudanças no uso da máquina estatal e suas instituições públicas. Esse ponto é essencial para dialogar com a crítica da razão pública considerada exclusivista em seu tratamento com o discurso religioso. Para tanto, isso precisará de um diálogo produtivo entre os cidadãos membros das doutrinas abrangentes razoáveis. Assim, o

³³⁸ Cf. RAWLS, 2005, p. 444.

³³⁹ WERLE, D. Princípios de justiça e razão pública: a concepção de democracia deliberativa de John Rawls. In: *Justiça, virtude e democracia*. Org. Daniel T. Peres. Salvador: Quarteto, 2006 p. 76.

próximo capítulo apresentará como a discussão pública e a razoabilidade podem construir uma interpretação da razão pública como sendo inclusiva com as razões de fé, inclusive no fórum político público.

Nesse sentido, será exposta a visão de Rawls sobre a deliberação pública, o conceito de razoabilidade enquanto critério de correção de nossos argumentos e a ponderação dialógica em equilíbrio reflexivo. Ao final, serão analisados alguns *hard cases* julgados no STF para expor como, no fórum político, as razões religiosas não foram restringidas ou tratadas como argumentos de segunda classe. O foco é demonstrar que a razão pública não é restritiva com os discursos de fé sob uma concepção deliberativa e razoável.

3. A DELIBERAÇÃO PÚBLICA E O CONCEITO DE RAZOABILIDADE

Esse capítulo objetiva continuar a demonstração de que a deliberação pública e o conceito de razoabilidade podem ser instrumentos para tornar a concepção política de justiça mais inclusiva em sua razão pública com relação ao discurso das doutrinas religiosas numa sociedade democrática. Tendo isso em vista, trabalha-se uma exposição da deliberação pública numa concepção de democracia deliberativa e sua relação com o discurso religioso. Tal argumentação tem a razoabilidade como um dos principais critérios de ponderação e justificação pública.

Nesse contexto ponderativo dos debates entra o equilíbrio reflexivo como procedimento dialógico ideal para melhor analisar as razões trazidas à deliberação política da razão pública, e de como através do conceito do razoável pode-se desenvolver uma exposição, compreensão e inclusão do discurso religioso no fórum político. Para clarificar esse último ponto, são exploradas algumas decisões importantes do Supremo Tribunal Federal (STF) nas quais várias razões de fé foram levadas livremente ao fórum público. Nesse sentido, busca-se interpretar a razão pública como não restritiva às argumentações das doutrinas abrangentes religiosas quando estas forem razoáveis em sua conduta pública e social.

3.1 A deliberação pública de uma democracia deliberativa e o discurso religioso

A princípio, muitas sociedades democráticas estão abertas ao livre exercício das crenças e, em termos constitucionais, são pluralistas tanto na cultura como com as diversas tradições. As religiões são muito variáveis na sua posição em relação ao governo e há muita discussão sobre a extensão da liberdade religiosa em sociedades democráticas e qual o papel da religião na conduta dos cidadãos. Uma parte importante desse debate acerca das tensões entre a religião e a democracia são institucionais. Um pressuposto para a questão de como uma religião está relacionada com a democracia é que ela tem uma ética. O conteúdo dessa ética religiosa assume relevo quando suas diretivas têm autoridade normativa sobre seus adeptos, algumas delas

devem ser aplicadas a todos, até mesmo às pessoas fora da religião, como as proibições de matar, mentir e roubar³⁴⁰.

Outros pressupostos do debate entre religião e democracia são que: possuem um papel potencialmente positivo em termos sociais, como na participação das igrejas na educação e no serviço social e missões no estrangeiro com fins humanitários; e que as instituições e pessoas religiosas podem desempenhar um contrapeso ao poder do Estado. Por outro lado, as religiões foram algumas vezes cooptadas por ditaduras e já foram forças poderosas contrárias a tiranias governamentais. De todo modo, é um debate amplo que envolve muitos pontos de vista³⁴¹.

A deliberação pública em Rawls é um mecanismo dialógico cooperativo dos cidadãos livres e iguais. Ela é uma via democrática de debate e reflexão pública, um processo ponderativo que visa a construção consensual de acordos e decisões políticas. No entanto, é importante reconhecer que desacordos razoáveis também fazem parte desse processo, e devem ser trabalhados em busca da equidade.

Na argumentação pública, quando a discussão for sobre os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica, os princípios e valores utilizados serão majoritariamente da esfera política. Eles são frutos do acordo público já positivados na legislação. Isso não impede que os valores não públicos das doutrinas abrangentes sejam usados e considerados, mas que estes sejam harmonizáveis com a Constituição e não firam os direitos e liberdades fundamentais nem a dignidade humana. Desse modo, a deliberação pública em Rawls busca um equilíbrio entre a esfera política e os valores individuais, garantindo que as decisões sejam tomadas de forma justa e respeitando os princípios democráticos.

Da Grécia clássica até os nossos dias a democracia tem uma longa história e várias interpretações, dentre elas temos a democracia deliberativa (*deliberative democracy*). Para Gutmann e Thompson (2004), a democracia deliberativa defende a necessidade de justificar as decisões dos cidadãos e de seus representantes, tendo como proposta que ambos justifiquem as leis que se auto impõem. Nesse sentido, as lideranças devem fundamentar seus atos e responder às razões levantadas pelos cidadãos. Embora nem todas as questões exijam uma deliberação constante, a democracia deliberativa tem espaço para diversos modos de tomada de decisão, contanto que a utilização desses modos seja justificada em algum período de um processo

³⁴⁰ Cf. AUDI, 2020, p. 6.

³⁴¹ Cf. AUDI, 2020, p. 7.

deliberativo. Uma característica distintiva dessa democracia é a exigência de dar razões com base em princípios que os cidadãos livres e iguais que estão procurando termos justos de cooperação não possam razoavelmente recusar³⁴².

O tema da democracia é central na obra rawlsiana e grande parte da construção de sua teoria da justiça em TJ como do liberalismo político em PL são pensadas para sociedades democráticas liberais. Desde TJ, as ideias e os objetivos fundamentais da concepção da justiça como equidade eram conceitos voltados para uma democracia constitucional. “Espero que a justiça como equidade pareça razoável e útil, mesmo que não seja totalmente convincente, para uma vasta gama de opiniões políticas ponderadas, e assim, expresse uma parte essencial do núcleo universal da tradição democrática”³⁴³.

Mesmo em uma democracia, não são raros os atritos envolvendo religião, política e as liberdades individuais. Os Estados democráticos de direito geralmente adotam uma laicidade estatal não contrária às religiões³⁴⁴, antes assegura o direito à liberdade de crença e consciência, bem como a separação entre Estado e igreja. Há quem entenda que o discurso religioso é problemático para a esfera pública em dois pontos: na questão da fidelidade excludente, sendo proselitista e contrário ao pluralismo religioso; e que o discurso religioso não reconhece o princípio da falibilidade de forma ampla, ou seja, não pode ser falso³⁴⁵.

Rawls é ciente do dissenso social, sua proposta não é neutralizar determinada doutrina abrangente, mas propor uma plataforma de diálogo através da contribuição singular das doutrinas abrangentes que pertencem a uma família das concepções políticas razoáveis de

³⁴² Cf. GUTMANN, A; THOMPSON, D. *Why deliberative democracy?* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2004, p. 3-4.

³⁴³ RAWLS, 1999, p. xi.

³⁴⁴ “A laicidade do Estado não significa, por certo, inimizade com a fé. Não impede a colaboração com confissões religiosas, em benefício do interesse público (CF, art. 19, I). A sistemática constitucional acolhe, expressamente, medidas de ação conjunta dos Poderes Públicos com denominações religiosas. É evidente que, nesses casos de colaboração, a instituição religiosa não perde a sua essência” (MENDES, G.; BRANCO, 2015, p. 318).

³⁴⁵ Cf. RODRIGUES, S. A validade do discurso religioso na esfera pública. *VirtuaJus*, Belo Horizonte, v. 3, n. 4, p. 78-92, 1º sem. 2018, p. 82-83. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/virtuajus/article/view/18187>>. Acesso em: 9 out 2019. Sobre isso, “o discurso religioso assumiu especial relevância nas sociedades contemporâneas, sobretudo após o advento de 11 de setembro de 2001. Intensos debates acerca do papel e dos limites do discurso religioso no espaço público tornaram-se recorrentes, expondo a importância desta categoria discursiva, revelando, contudo, inúmeros problemas de aceitação de temas religiosos na esfera pública. Nas sociedades pós-modernas, onde o consenso normativo básico que integrava as sociedades primitivas tornou-se frágil, há dificuldades de aceitação tanto da prática quanto do conteúdo dos discursos religioso”. BOTELHO, M. O problema do discurso religioso nas sociedades líquidas e a efetivação do direito fundamental à liberdade de crença. *Revista Direito e Liberdade - RDL - ESMARN* - v. 20, n. 1, p. 113-140, jan./abr. 2018, p. 114. Disponível em: <http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produto_s/bibli_boletim/bibli_bol_2006/Rev-Dir-e-Liberd_v.20_n.01.06.pdf>. Acesso em: 9 out 2019.

justiça. Assim, ele parte do consenso sobreposto obtido pelas doutrinas razoáveis numa democracia³⁴⁶. Apesar de cada doutrina ter suas dificuldades internas, elas podem coexistir e cooperar razoavelmente, pois não se espera uma unanimidade em todas as questões, mas uma convergência política naquilo que é essencial para a estrutura básica da sociedade.

A linguagem religiosa é uma das faces do fenômeno religioso, sua gramática e expressão singulares são consideradas um desafio para muitos. De certo modo, quanto maior a expressividade e força da religião em uma sociedade, maior será a preocupação de certos grupos com uma eventual dissonância envolvendo as doutrinas religiosas com os valores e princípios de uma sociedade plural.

Essa discussão entre democracia e religião foi abordada na entrevista a *Commonweal*. Ao ser questionado sobre a motivação da religião ter sido o foco principal na “*Ideia da razão pública revisitada*”, Rawls respondeu estar preocupado com a sobrevivência da democracia constitucional, pois vivia numa nação onde 95% ou 90% das pessoas diziam ser religiosas. Rawls reconhecia a fé religiosa como um aspecto importante da cultura e da vida política norte-americana. Apesar disso, ele questiona como em uma democracia constitucional as doutrinas religiosas e não religiosas poderiam se relacionar e cooperar na administração do poder estatal razoavelmente justa e eficaz. Assim, em PL existe a problemática de como interpretar a compatibilidade e o endosso da religião e das doutrinas seculares³⁴⁷ às instituições fundamentais democráticas³⁴⁸.

O conceito da democracia constitucional bem-ordenada é o termo pelo qual Rawls

³⁴⁶ “A concepção de democracia característica do Estado Democrático de Direito, tal como formatado também na CF, funda-se, no que diz com a legitimação democrática (em sintonia com a noção de soberania popular), na busca da construção de consensos. Considerando, todavia, que o consenso numa ordem política democrática e plural em regra não equivale a uma unanimidade, quanto mais controverso o tema objeto da deliberação mais o consenso corresponde a uma decisão tomada livremente por uma maioria, resultando, na sequência, em um regramento vinculativo para toda a comunidade política”. SARLET, I. Teoria geral dos direitos fundamentais. In: SARLET, I.; MARINONI, L.; MITIDIERO, D. *Curso de direito constitucional*. 10. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021, p. 275.

³⁴⁷ Audard (2011) entende que Rawls faz uma distinção entre “secular” e “secularismo”. “Ser ‘secular’ significa simplesmente não afirmar nenhuma doutrina específica na esfera política. Como afirma Rawls, ‘é um erro grave pensar que a separação entre Igreja e Estado tem como objetivo principal a proteção da cultura secular; é claro que ela protege essa cultura, mas não mais do que protege todas as religiões’. É nesse ponto que Rawls se separa do secularismo, pois estabelece uma distinção nítida entre, por um lado, doutrinas religiosas ou seculares ‘abrangentes’ que se aplicam a todas as dimensões da vida e têm direito à verdade e, por outro lado, concepções ‘políticas’ que se limitam a questões constitucionais e questões de justiça básica e têm direito à ‘razoabilidade’.”. AUDARD, C. Rawls and Habermas on the Place of Religion in the Political Domain. In: FINLAYSON, J.; FREYENHAGEN, F. (ed.). *Habermas and Rawls: disputing the political Responsibility*. New York: Routledge, 2011, p. 228.

³⁴⁸ Cf. RAWLS, 1999a, p. 616.

compreende a democracia deliberativa, que contém uma ideia central da própria deliberação pública entre cidadãos livres e iguais³⁴⁹.

Quando deliberam, os cidadãos trocam pontos de vista e debatem as razões que os sustentam no que diz respeito a questões políticas públicas. Eles supõem que suas opiniões políticas podem ser revistas por meio da discussão com outros cidadãos e não são, portanto, simplesmente um produto rígido de seus interesses privados ou não políticos. É com relação a isso que a razão pública é crucial, pois caracteriza a argumentação dos cidadãos com respeito a elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica.³⁵⁰

Rawls não discute a fundo conceito de democracia deliberativa, mas como uma democracia constitucional bem-ordenada – conceito que envolve a ideia de democracia deliberativa – tem como parte elementar de sua estrutura a razão pública, esta se torna responsável por caracterizar os valores morais e públicos que ordenam a vinculação política entre um governo democrático e seus cidadãos, bem como o vínculo destes uns com os outros e sua forma de argumentação sobre as políticas públicas³⁵¹.

A preocupação de Rawls com uma argumentação deliberativa e razoável encontra associação com a discussão de Alexy sobre a imagem da democracia. Para este, a democracia não pode ter somente uma imagem de um procedimento de decisão focada nas ideias de eleição e da regra da maioria, se assim fosse, a democracia teria um papel meramente decisionista.

O abarcamento da argumentação no conceito democracia torna a democracia deliberativa. A democracia deliberativa é a tentativa de institucionalizar o discurso, tão amplamente quanto possível, como meio da tomada de decisão pública. Desse fundamento, a união entre o povo e o parlamento precisa ser determinada não somente por decisões, que encontram expressão em eleições e votações, mas também por argumentos.³⁵²

Embora os argumentos das doutrinas abrangentes estejam protegidos pelas liberdades de expressão e de pensamento, a deliberação pública rawlsiana tende para uma espécie de razoabilidade deliberativa, onde a razoabilidade, dentre outros princípios e valores democráticos, é utilizada enquanto um critério comum para um entendimento público, responsável e democrático. Todavia, poderá haver extremos nos discursos e condutas das

³⁴⁹ “Aqui, estou interessado apenas em uma democracia constitucional bem-ordenada – um termo que empreguei no início deste ensaio –, compreendida também como uma democracia deliberativa” (RAWLS, 2005, p. 448).

³⁵⁰ RAWLS, 2005, p. 448.

³⁵¹ Cf. RAWLS, 2005, p. 441.

³⁵² ALEXY, R. *Constitucionalismo discursivo*. Trad. L. A. Heck. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2015, p. 163.

pessoas. Nesses casos, em nome das demais liberdades e da ordem pública, os cidadãos terão que arcar pelos excessos dentro da via judicial. Logo, espera-se destes uma participação ordeira e respeitosa nas discussões públicas, sobretudo dos agentes e autoridades regidos pela razão pública.

Para Rawls a democracia deliberativa possui três componentes fundamentais: uma ideia de razão pública; uma organização de instituições democráticas que indica os parâmetros dos órgãos legislativos deliberativos e, a informação e a vontade por parte dos cidadãos de acompanhar a razão pública e satisfazer seu ideal em sua conduta cidadã. Para a eficácia desses componentes é necessária uma política de financiamento público eleitoral, bem como a determinação de momentos públicos para a argumentação ordenada das questões essenciais da política pública³⁵³.

É preciso que a deliberação pública torne-se possível, seja reconhecida como uma característica básica da democracia e esteja livre da maldição do dinheiro. Do contrário, a política passa a ser dominada por interesses corporativos e outros interesses organizados, que por meio de grandes contribuições para as campanhas eleitorais distorcem – quando não excluem – a discussão e a deliberação públicas³⁵⁴.

A democracia deliberativa considera que a ausência de uma educação cidadã³⁵⁵ acerca dos pontos gerais de um governo democrático, bem como a falta de cidadãos conscientes sobre os problemas e decisões políticas centrais, inviabilizam ações políticas justas e razoáveis³⁵⁶. Nesse sentido, ainda que sejam apresentadas propostas realistas sobre, por exemplo, como tratar a crise da Previdência Social, uma população mal informada pode não aceitar tais

³⁵³ Cf. RAWLS, 2005, p. 448. São exemplos desses momentos: eleições periódicas, assembleias públicas, plebiscitos e referendos.

³⁵⁴ RAWLS, 2005, p. 449.

³⁵⁵ Essa educação cidadã deve passar por todas as fases, inclusive no nível superior, onde historicamente a população mais pobre não teve acesso, daí a importância das políticas afirmativas das cotas nas universidades. No caso brasileiro, Rawls é um dos filósofos citados para embasar a constitucionalidade dessas políticas, para garantir o direito da educação e o direito ao acesso e permanência do aluno cotista no ensino superior. Nos termos do voto do ministro relator, Ricardo Lewandowski, justificou seu posicionamento, acompanhado por unanimidade, destacando que o caso das cotas era uma questão de justiça distributiva, sendo que “a transformação do direito à isonomia em igualdade de possibilidades, sobretudo no tocante a uma participação equitativa nos bens sociais, apenas é alcançado, segundo John Rawls, por meio da aplicação da denominada ‘justiça distributiva’. Só ela permite superar as desigualdades que ocorrem na realidade fática, mediante uma intervenção estatal determinada e consistente para corrigi-las, realocando-se os bens e oportunidades existentes na sociedade em benefício da coletividade como um todo. Nesse sentido, ensina que ‘As desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos’.” BRASIL. STF. ADPF 186/DF. Acórdão, p. 7. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=6984693> . Acesso em: 20 abr. 2023.

³⁵⁶ Cf. RAWLS, 2005, p. 239-240.

justificações³⁵⁷.

A questão da decisão sempre teve uma forte relevância nas democracias. Na democracia deliberativa, seu processo visa gerar uma decisão vinculativa por um certo período de tempo. Com isso, os cidadãos e seus representantes não debatem só por argumentar, eles pretendem que sua argumentação influencie na decisão do governo ou no processo que afetará no modo como as resoluções posteriores serão tomadas³⁵⁸.

O engajamento do cidadão na razão pública acontece quando delibera conforme seu entendimento sincero sobre a concepção política que exprime valores políticos com base nos quais os cidadãos argumentam razoavelmente e esperam que os demais também as endossem enquanto razões que acreditam ser razoáveis³⁵⁹. Comentando Rawls, Werle (2006) explica que:

a deliberação pública funciona como ideal normativo e como um teste para a legitimidade democrática: ela se encontra no cerne do próprio conceito de democracia quando esta é entendida não apenas como um regime político-jurídico, mas como uma formação social caracterizada pelas práticas de autodeterminação e autocompreensão política dos cidadãos. Quer dizer, a democracia só se justifica à medida que torna possível e amplia o espaço público de deliberação, onde os próprios cidadãos possam decidir o que vão fazer de suas vidas.³⁶⁰

Para Rawls, há uma noção básica de que a democracia deliberativa e o liberalismo político “limitam os interesses humanos relevantes a interesses de certos tipos ou a bens primários e requer que as razões apresentadas sejam consistentes com o reconhecimento mútuo dos cidadãos como iguais”³⁶¹. Esses limites temáticos podem ser encontrados desde TJ até PL, mas nessa última obra a questão das razões ganha um relevo mais acentuado com a justificação pública da razão pública.

Na concepção política de justiça, a razão pública é o modo de deliberação e argumentação adequado para cidadãos razoáveis e sua pauta temática é composta basicamente

³⁵⁷ Cf. RAWLS, 2005, p. 449. Embora a questão previdenciária seja particularmente discutida sob várias vertentes e interesses, a previdência se encontra no rol dos direitos sociais, cujo foco “não está na proteção individual, mas na solidariedade. A previdência, por exemplo, tem como razão de existir a proteção da sociedade, garantida por meio de um sistema solidário (...)”. KERTZMAN, I. *Curso prático de direito previdenciário*. 22 ed. São Paulo: Juspodivm, 2024, p. 60.

³⁵⁸ Cf. GUTMANN; THOMPSON, 2004, p. 5.

³⁵⁹ Cf. RAWLS, 2005, p. 449.

³⁶⁰ WERLE, 2006, p.56.

³⁶¹ RAWLS, 2005, p. 430-431.

pelas discussões sobre elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica. Os elementos constitucionais essenciais são:

- a. os princípios fundamentais que especificam a estrutura geral do Estado e do processo político: as prerrogativas do Legislativo, do Executivo e do Judiciário; o alcance da regra da maioria; e
- b. os direitos e as liberdades fundamentais e iguais da cidadania que as maiorias legislativas estão obrigadas a respeitar, tais como o direito de voto e de participação na política, a liberdade de consciência, de pensamento e de associação, bem como as proteções do Estado de direito.³⁶²

Para Weber, “somente esses elementos entram no contrato social rawlsiano. É o consenso sobreposto, atingido no equilíbrio reflexivo. É um acordo de princípios e não de regras. Estas ficam para o legislativo”³⁶³. Nesses casos, as deliberações são guiadas pelos princípios de justiça e pelo critério de reciprocidade. Isso não impede que razões religiosas possam ser apresentadas na esfera pública, somente que, quando políticas públicas e normas coercitivas são criadas, as razões utilizadas devem ser aquelas que respeitam os preceitos do Estado democrático³⁶⁴ e os direitos e liberdades fundamentais. Ou seja, são razões que alcançam algum grau consensual de convergência público-normativa após a deliberação em equilíbrio reflexivo amplo.

O equilíbrio reflexivo é um processo deliberativo onde refletimos e revisamos nossas crenças acerca de uma esfera de investigação, moral ou não. A pergunta pode vir de uma questão moral: “qual é o certo a fazer neste problema?”, ou uma questão lógica: “qual a inferência correta a ser feita?” A questão pode ser também sobre qual teoria de justiça ou atuação certa devemos aceitar, ou que princípios de raciocínio indutivo devemos escolher³⁶⁵.

Na ética, o método do equilíbrio reflexivo consiste em trabalhar para frente e para trás entre nossos julgamentos morais ponderados sobre casos ou instâncias particulares, os princípios ou regras que acreditamos que os governam e as considerações teóricas que acreditamos que influenciam a aceitação desses julgamentos, princípios ou regras ponderados, revisando qualquer um desses elementos sempre que necessário para

³⁶² RAWLS, 2005, p. 227.

³⁶³ WEBER, 2023, p. 225.

³⁶⁴ “O Estado não pode ser cristão, nem muçulmano, nem judeu, mas, da mesma forma, também não deve ser marxista, nem kantiano, nem utilitarista. É claro que o estado democrático acabará votando leis que (na melhor das hipóteses) refletem as convicções reais de seus cidadãos, que serão cristãos ou muçulmanos, etc., em toda a gama de pontos de vista defendidos em uma sociedade moderna. Porém, as decisões não podem ser elaboradas de forma a dar reconhecimento especial a um desses pontos de vista. Isso não é fácil de fazer; é difícil traçar as linhas e elas sempre devem ser traçadas novamente. Mas essa é a natureza do empreendimento que é o Estado secular moderno. E que alternativa melhor existe para as diversas democracias?” (TAYLOR, 2011, p. 50-51).

³⁶⁵ Cf. DANIELS, N. Reflective equilibrium. In: MANDLE, J. & REIDY, D. (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 711.

alcançar uma coerência aceitável entre eles (isso caracteriza o equilíbrio reflexivo amplo em oposição ao equilíbrio reflexivo restrito).³⁶⁶

A proposta de Rawls é que os cidadãos possam dialogar para chegar a um consenso sobre uma concepção partilhada de autoridade política por meio de um tipo particular de “respeito mútuo”. Tal concepção política não trata apenas da Constituição e das instituições políticas que os cidadãos partilham, também norteia as deliberações públicas e a tomada de decisões dos cidadãos. Nesse sentido, a filosofia rawlsiana “prevê que o consenso sobre a autoridade política emerge interna e dinamicamente das várias cosmovisões religiosas e outras cosmovisões morais dos cidadãos, de modo que as religiões e o envolvimento com elas são cruciais para a sua concepção de vida política liberal”³⁶⁷.

Para o liberalismo político, uma doutrina abrangente e razoável não exclui os princípios básicos de um regime constitucional. Ainda que a sociedade possua doutrinas abrangentes pouco razoáveis ou irracionais, a solução não é eliminá-las, mas administrá-las de modo que não destruam a unidade social e as instituições democráticas. Sendo a cultura democrática um espaço ideal para o pluralismo razoável, o liberalismo político visa encontrar os termos equitativos que possibilitem uma justificação pública razoável nas questões políticas essenciais. Apesar de sua importância, essas questões geralmente dividem as opiniões das doutrinas abrangentes sobre como devem ser trabalhadas, gerando um desacordo de difícil solução. Aqui, a necessidade da deliberação pública é vital.

Uma democracia deliberativa é essencialmente dinâmica, ela exige que os debates contínuos devam seguir um princípio da economia do desacordo moral. Ao embasar suas decisões, os cidadãos e os seus representantes devem tentar encontrar justificações que diminuam suas diferenças, o que não significa que a deliberação sempre termine em um acordo. A questão é como lidar com o dissenso na vida política de forma a praticar uma economia do desacordo moral que promova um respeito mútuo. Quando os cidadãos e seus representantes poupam suas divergências, eles podem prosseguir trabalhando em conjunto em busca de um ponto em comum, principalmente nas questões políticas que possuem maiores chances de chegar a um acordo³⁶⁸.

³⁶⁶ DANIELS, 2015, p. 711.

³⁶⁷ BAILEY; GENTILE, 2015, p. 2.

³⁶⁸ Cf. GUTMANN; THOMPSON, 2004, p. 7.

Ciente das intermináveis disputas entre as diferentes doutrinas abrangentes, Rawls aposta na esperança de uma cooperação e deliberação mediada por ideais, princípios e valores encontrados em uma família de concepções políticas liberais razoáveis. Analisando a história do pensamento democrático, ele verifica não haver consenso no modo que as instituições básicas das democracias constitucionais devam ser organizadas para garantir os termos equitativos de cooperação.

Um exemplo disso está na controvérsia de como dispor os valores da liberdade e da igualdade nos direitos e liberdades básicas que satisfaçam as exigências daqueles. Essa controvérsia é encontrada na tradição do pensamento democrático. De um lado a tradição associada a Locke, dá maior importância às liberdades dos modernos (liberdades de pensamento, alguns direitos básicos da pessoa e de propriedade, e o império do direito), já a tradição ligada a Rousseau, concede mais atenção às liberdades dos antigos (liberdades políticas iguais e os valores da vida pública)³⁶⁹.

A concepção política da justiça como equidade busca, para arbitrar a situação entre essas tradições rivais, um sistema baseado em dois princípios de justiça que servirá como diretriz para as instituições básicas realizarem os valores de liberdade e igualdade. Assim, a tradição democrática para Rawls é vista historicamente como apresentando um dissenso, sendo a concepção política da justiça como equidade uma das formas que os cidadãos podem utilizar para construir um sistema justo que efetive os princípios de justiça. Essa construção cooperativa é feita pela via procedimental deliberativa de uma democracia constitucional.

A concepção política faz parte de uma concepção de democracia deliberativa, “cuja ênfase recai nas virtudes políticas, na razoabilidade e na condição de reciprocidade dos cidadãos (ou seus representantes) que deliberam, em fóruns específicos, sobre quais princípios de justiça devem regular a estrutura básica sociedade”³⁷⁰. Essa concepção política deliberativa atua enquanto uma “justiça como reciprocidade que se concentra no aspecto social da natureza humana e na razoabilidade dos vínculos sociais”³⁷¹.

Em Rawls, a ideia de democracia deliberativa – e conseqüentemente a ideia de justificação pública – pode ser dividida em dois principais momentos: o primeiro na posição original e o segundo na razão pública. Esses dois momentos compõem a seqüência de quatro

³⁶⁹ Cf. RAWLS, 2005, p. 4-5.

³⁷⁰ WERLE, 2006, p. 79.

³⁷¹ AUDARD, 2007, p. 38.

estágios³⁷². Esses estágios são pontos de vista deliberativos que consideramos para raciocinar sobre a escolha e a utilização de princípios de justiça³⁷³.

Começamos na posição original, na qual as partes escolhem princípios de justiça. A seguir, passamos para uma convenção constitucional na qual – concebendo-nos como delegados – temos de formular os princípios e as normas de uma Constituição à luz dos princípios de justiça que já estão à mão. Depois disso, tornamo-nos, por assim dizer, legisladores que aprovam leis de acordo com a Constituição e segundo os princípios de justiça o exijam e permitam. Por fim, assumimos o papel de juízes que interpretam a Constituição e as leis como membros do judiciário.³⁷⁴

Embora a sequência de quatro etapas não apresente um processo político real ou teórico, ela “é um componente da justiça como equidade e faz parte de uma estrutura de deliberação que aqueles cidadãos que aceitam a justiça como equidade devem empregar ao aplicar seus conceitos e princípios”³⁷⁵. Ela é uma plataforma de deliberação ideal com alguns procedimentos normativos, teóricos e informações que guiam nossos julgamentos políticos de justiça conforme o assunto e contexto em discussão.

A deliberação das partes na posição original começa com elas selecionando os princípios de justiça e, na convenção constitucional, elas ordenam os princípios e regras da Constituição conforme os princípios de justiça já escolhidos. A posição original enquanto artifício de representação visa encontrar um acordo razoável que caracterize os princípios mais apropriados para desenvolverem um sistema institucional que garanta a liberdade e a igualdade. As partes (representantes dos cidadãos) deliberam sob um véu de ignorância, onde buscam endossar uma concepção política que consiga o apoio político na forma de um consenso constitucional entre as doutrinas razoáveis.

Em TJ, a racionalidade é imprescindível para a deliberação das partes na posição original. Ela é expressa pelas partes ao conseguirem ordenar seus fins almejados (racionalidade deliberativa), e “porque deliberam guiadas por princípios tais como: adotar os meios mais eficazes para atingir os próprios fins; escolher a alternativa mais propícia à promoção de tais fins; e organizar as atividades de modo que, *ceteris paribus*, a maioria desses fins seja satisfeito”³⁷⁶. Dessa forma, a posição original ganha um relevo considerável enquanto espaço

³⁷² Essa sequência aparece originalmente no capítulo 34 de TJ.

³⁷³ Cf. FREEMAN, 2007, p. 73.

³⁷⁴ RAWLS, 2005, p. 397-398.

³⁷⁵ RAWLS, 2005, p. 397.

³⁷⁶ RAWLS, 2001, p. 87.

ideal de deliberação das partes, sendo uma ideia mediadora das nossas convicções, “um meio de reflexão e autoesclarecimento público”³⁷⁷, e uma das formas de justificação de nossas razões para a estrutura básica da sociedade.

A construção da “posição original” representa a tentativa de Rawls de dar, com a ajuda de suposições “razoáveis”, uma forma à exigência de justificação que permita a dedução de princípios substantivos de justiça. Os princípios derivados em tal situação de igualdade são universais e autônomos no sentido de que são escolhidos por todas as pessoas morais como seres racionais livres e iguais sob a exclusão de motivos e interesses heterônomos – o “véu da ignorância” assegura que os interesses de uma pessoa sejam compatíveis com os interesses de todas as pessoas e que a “unanimidade” (...) seja possível.³⁷⁸

Todavia, perseguindo o fim de representar de forma coerente as ideias de liberdade e igualdade em um sistema de justiça, a posição original também restringe certas razões que tentem ferir essas duas ideias fundamentais. Para isso, o dispositivo do véu da ignorância é um procedimento que pode impedir a irracionalidade nos argumentos de certas doutrinas abrangentes. Tal impedimento é feito pelas próprias partes, no sentido de vedar o uso do poder político para fins egoísticos e barganhas que acabariam por violar o critério da reciprocidade e a administração razoável³⁷⁹ do poder estatal.

Mas, e se surgirem eventuais questões metafísicas do discurso religioso na posição original? Um exemplo disso seria uma doutrina religiosa entender que as partes na posição original deveriam ser idealizadas pressupondo uma concepção metafísica do ser humano. Porém, dados os objetivos da posição original para estrutura básica, esse argumento não estaria pressuposto como estritamente necessário para uma concepção política que entende os cidadãos como livres e iguais³⁸⁰. Ademais, uma maioria pode não aceitar essa concepção metafísica enquanto base da concepção de pessoa.

³⁷⁷ RAWLS, 2005, p. 26.

³⁷⁸ FORST, 2010, p. 218.

³⁷⁹ “Não custa lembrar, por outro lado, que o princípio da razoabilidade não incide apenas sobre a função administrativa, mas, ao contrário, incide sobre qualquer função pública, inclusive a função legislativa. Por isso mesmo, o STF, por mais de uma vez, já declarou a inconstitucionalidade de lei por violação ao princípio, tanto de lei federal, quanto de lei estadual, o que denota que esse tipo de ofensa afeta realmente o plano de validade dos atos” (CARVALHO FILHO, 2023, p. 145).

³⁸⁰ Acerca disso: “se examinarmos a exposição da justiça como equidade e observarmos o modo como é formulada, as ideias e os conceitos que emprega, nenhuma doutrina metafísica específica sobre a natureza das pessoas que seja distinta e oposta a outras doutrinas metafísicas aparecerá entre suas premissas ou parece ser exigida por sua argumentação. Se há pressupostos metafísicos envolvidos, talvez sejam tão gerais que não se prestariam a distinguir entre as visões metafísicas – cartesiana, leibniziana ou kantiana; realista, idealista ou materialista – das quais a filosofia tradicionalmente se ocupa. Se é assim, tais pressupostos não parecem relevantes, de um modo ou

Tendo em vista a obtenção de um acordo político, diversas razões podem ser apresentadas, mas não é equitativo aceitar uma concepção metafísica ou moral que venha ferir a diversidade de concepções igualmente válidas das partes. Uma concepção agnóstica ou cética tem tanto valor quanto as doutrinas religiosas. Em uma concepção inclusivista, como a de Rawls, os argumentos podem partir das doutrinas abrangentes, mas todos estarão sujeitos a uma ponderação reflexiva quando a deliberação versar sobre normas coercitivas.

Para March (2015), a questão é saber sob que circunstâncias os argumentos religiosos podem ser propostos com boa-fé (cívica) enquanto parte de um processo de engajamento mútuo e consciente com outros cidadãos que deliberam questões como o aborto, estado de bem-estar social e guerra? Se o argumento não concebe a razão pública, nos forçando a ver a democracia somente como a luta por coalizões e resultados majoritários, então os inclusivistas pensam que existe algo persuasivo nos argumentos de fé apresentados a outros cidadãos.

Os inclusivistas práticos, como os cidadãos religiosos, não estão defendendo a conversão das pessoas à religião da qual seus argumentos são derivados, eles pretendem expor que a diferença de religião não é um impedimento para um aprendizado mútuo. Assim, não é necessário ser católico para compreender seus posicionamentos sobre dignidade ou que a vida humana é sagrada. “A implicação disso é que a autoridade ou origem religiosa de um determinado argumento é desnecessária, não para o cidadão crente em si, mas para a validade moral da alegação em questão para fins *públicos*”³⁸¹.

A concepção de pessoa como livre e igual também influencia na deliberação das partes na posição original, sendo vistas neste artifício de representação como racionalmente autônomas. A autonomia racional fundamenta-se nas faculdades intelectuais e morais das pessoas. Ela é expressa na capacidade de criar, repensar e se responsabilizar em efetivar uma concepção do bem, como deliberar conforme essa concepção e em alcançar acordos entre os cidadãos³⁸².

A autonomia racional utiliza a posição original como um caso de justiça procedimental pura, ou seja, independente dos princípios que as partes escolham, eles serão endossados como justos pela situação equitativa das partes. Nesse momento elas também definem os termos

de outro, para a estrutura e o conteúdo de uma concepção política de justiça” (RAWLS, 2005, p. 29, nota de rodapé 31).

³⁸¹ MARCH, 2015, p. 104.

³⁸² Cf., RAWLS, 2005, p. 72.

equitativos de sua cooperação conforme suas visões de bem. Dado que as partes estão equitativamente posicionadas, esses termos de cooperação não são fruto de uma imposição externa como, por exemplo, da lei divina³⁸³. Logo, eventuais restrições legais, como sobre um discurso irracional, são normatizadas pelo legislador para que o discurso de ódio³⁸⁴ não se aproveite da liberdade de expressão para difamar ou caluniar outras doutrinas ou instituições democráticas.

Nessa fase de deliberação, os representantes das partes possuem atribuições e temáticas específicas para que suas argumentações racionais, utilizando-se do equilíbrio reflexivo amplo³⁸⁵, atinjam um acordo público. Para tanto, os princípios de justiça devem direcionar esse acordo em um sistema de instituições básicas que levem à construção e efetivação de um consenso constitucional.

Mas, um último ponto merece ser destacado aqui, é que a posição original expõe “o resultado de um processo racional de deliberação sob condições ideais e não históricas que expressam certas exigências razoáveis. Não há nenhuma uma forma praticável de levar a cabo esse processo deliberativo e de assegurar que se conforme às condições impostas”³⁸⁶. Com isso, a posição original é um procedimento de representação idealizado do modo como a deliberação e a decisão das partes seria mais imparcial e justo para os fins da estrutura básica da sociedade.

Em TJ, há um grande destaque para a teoria da escolha racional no momento da posição original, assim como para a racionalidade deliberativa na escolha e na perseguição dos planos de vida pessoais. Embora a razoabilidade seja encontrada em TJ, ela não é tão trabalhada nessa obra.

a ideia da razoabilidade (aceitabilidade racional) dos princípios de justiça não pode ser inteiramente apreendida pelo procedimento formal da posição original de

³⁸³ Cf., RAWLS, 2005, p. 72.

³⁸⁴ Nesse caso, a incitação de ódio público realizada por líder religioso em face de outras religiões pode caracterizar crime de racismo. “A incitação de ódio público contra quaisquer denominações religiosas e seus seguidores não está protegida pela cláusula constitucional que assegura a liberdade de expressão. Assim, é possível, a depender do caso concreto, que um líder religioso seja condenado pelo crime de racismo (art. 20, § 2º, da Lei 7.716/89) por ter proferido discursos de ódio público contra outras denominações religiosas e seus seguidores”. CAVALCANTE, M. *Vade mecum de jurisprudência*: Dizer o direito. 13 ed. São Paulo: Juspodvm, 2023, p. 26.

³⁸⁵ “Segundo Rawls, a partir da perspectiva de um ‘equilíbrio reflexivo amplo’ (...), é importante conciliar as perspectivas dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada e as perspectivas das partes na ‘posição original’, de modo que a descrição das partes e das restrições que lhes são impostas conduza a princípios que, segundo “nossa concepção”, sejam racionalmente aceitáveis para os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada. A ‘autonomia racional’ autointeressada das partes deve fazer jus à “autonomia plena” dos cidadãos “na vida cotidiana”, isto é, a ‘posição original’ deve incorporar ambas as “capacidades morais” da pessoa – a de ter uma concepção *racional* do bem e um senso de justiça *razoável*” (FORST, 2010, p. 221).

³⁸⁶ RAWLS, 2005, p. 273.

deliberação sob o véu de ignorância. Pelas suas próprias características, na posição original o acordo a ser alcançado pode ser realizado dedutivamente pelo raciocínio a partir de como as partes estão situadas e descritas, as alternativas abertas a elas, e o que as partes contam como razões e informações disponíveis. Para Rawls, essa é uma condição necessária, mas ainda não suficiente.³⁸⁷

Rawls reconhece que “as partes deliberam sob as restrições da posição original”³⁸⁸. Elas buscam a formulação de um acordo público em um exercício de representação teórica, onde ponderam diversas argumentações partindo dos princípios de justiça. Nessa deliberação, qualquer argumento que fira frontalmente os princípios políticos e os direitos oriundos destes, não servirão como razões razoáveis para as instituições básicas da sociedade. Assim, um argumento religioso pode ser levantado, mas se ele violar a igualdade e a liberdade das outras partes, ele não conseguirá a justificação e o consentimento das demais.

Por outro lado, a deliberação pública na concepção política de justiça como equidade, após a posição original e a retirada do véu de ignorância, os cidadãos razoáveis deliberam, idealmente, como se fossem legisladores promulgando leis conforme a Constituição³⁸⁹ e oferecendo justificações como os juízes interpretando o sistema legal³⁹⁰. Aqui, o paradigma é o ideal da razão pública.

Esse ideal não é vinculativo para os cidadãos de nenhuma doutrina abrangente nem para associações como igrejas e universidades, nem mesmo para a mídia, pois estes fazem parte da cultura pública de fundo. Entretanto, esse ideal pode vir a ser utilizado por cidadãos razoáveis e racionais, principalmente por uma questão de amizade cívica. Na cultura de fundo, os cidadãos possuem interesses e planos que querem desenvolver. No contexto da vida prática eles precisam harmonizar suas bases doutrinárias à luz dos termos equitativos de cooperação, assim como da reciprocidade e da razoabilidade³⁹¹.

³⁸⁷ WERLE, 2006, p. 56.

³⁸⁸ RAWLS, 2005, p. 76.

³⁸⁹ “A constituição que eu aceito de livre e espontânea vontade como plataforma processual de nosso país para a justificação de leis contestadas no nível ordinário é aquela que eu (1) percebo externamente como historicamente devida ao povo e (2) julgo internamente como estando dentro do espaço de pelo menos razoabilidade das constituições” (MICHELMAN, 2022, p. 60).

³⁹⁰ Cf., RAWLS, 2005, p. 398.

³⁹¹ “Além do mais, é preciso saber distinguir o que é essencial do ponto de vista de uma sociedade cooperativa e o que fica para o plano individual dos cidadãos, de acordo com suas concepções de vida boa. As concepções éticas envolvem distintas concepções de bem, dificilmente universalizáveis. Envolvem os projetos de vida pessoais dos cidadãos. Logo, não podem ser objeto de recurso para justificar valores políticos, mas podem conviver harmonicamente. O argumento da reciprocidade requer reconhecimento recíproco. Daí resulta a legitimidade e,

Para Audard, essa possibilidade de harmonização entre diferentes razões implica numa nova definição de cidadania enquanto capacidade de negociar entre razões particulares e públicas. A deliberação pública não retira esse pensamento reflexivo, antes pressupõe uma negociação contínua e intrapessoal com os diversos tipos de razões utilizadas no espaço público, como razões internas, públicas, inclusivas e prioritárias³⁹².

Temos conseqüentemente, os meios de transformar e enriquecer a concepção de deliberação (...). A maior transformação que a individualidade moderna sofreu é o fato de *dever negociar ela mesma seus conflitos* de valor, suas escolhas de vida, do interior, sem poder reportar essa responsabilidade a um outro: religião, comunidade, Estado etc. O pluralismo de valores não é somente uma realidade social ou política, é também uma experiência interna do indivíduo, de suas identidades múltiplas. Os conflitos internos do indivíduo são suscetíveis de serem negociados e ultrapassados pelo próprio indivíduo, que é compreendido não de maneira “atomizada” ou “monológica”, mas em constante interação com os diversos contextos de identificação e graças à existência de uma “base pública de justificação” que é a característica central de uma democracia.³⁹³

Numa outra fase de deliberação, os cidadãos são pensados como tendo autonomia plena, seu contexto é o da vida pública em uma sociedade bem-ordenada. As condutas destes cidadãos expõem que aceitaram os princípios de justiça e atuam em concordância com eles. Essa cidadania política revela a autonomia plena dos cidadãos, pois “realiza-se pela participação nos assuntos públicos da sociedade e pelo compartilhamento de sua autodeterminação coletiva ao longo do tempo”³⁹⁴.

A autonomia plena refere-se à vida política, deixando os valores éticos da autonomia à subjetividade dos cidadãos e suas doutrinas abrangentes. Os cidadãos realizam essa autonomia “agindo em conformidade com a concepção política de justiça guiada pela razão pública dessa concepção e empenhando-se em sua perseguição para o bem na vida pública e não-pública”³⁹⁵.

PL tem duas ideias centrais sobre a democracia constitucional: a primeira é a concepção de sociedade como um sistema equitativo de cooperação e a segunda é concepção de pessoa como um cidadão livre e igual, racional e razoável. Essa última ideia reflete uma concepção de

também, a sua razoabilidade”. WEBER, T. *Justiça e direitos fundamentais em debate*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 244.

³⁹² Cf., AUDARD, 2006, p. 83.

³⁹³ AUDARD, 2006, p. 83-84.

³⁹⁴ RAWLS, 2005, p. 78.

³⁹⁵ RAWLS, 2005, p. 79.

pessoa normativa³⁹⁶ e política³⁹⁷, uma “unidade básica de pensamento, deliberação e responsabilidade”³⁹⁸, que é elaborada como uma concepção adequada para o fundamento da cidadania democrática. É uma concepção de pessoa pública, um cidadão titular de direitos e deveres em um Estado democrático de direito³⁹⁹.

Os cidadãos que pactuam a concepção política estão familiarizados com as ideias centrais da cultura pública concordam que “quando adotam sua estrutura de deliberação, seus julgamentos convergem em um grau que é suficiente para preservar a cooperação política com base no respeito mútuo”⁴⁰⁰. Eles entendem que a concepção política endossada é suficiente em termos gerais e não necessitam de um acordo político maior. Aceitar essas limitações é reconhecer os limites da capacidade do juízo (ou ônus do julgamento, *burdens of judgment*)⁴⁰¹ aos quais estamos sujeitos.

Contudo, uma concepção política de justiça consegue administrar valores que queiram superar os valores políticos já estabelecidos? A questão do liberalismo político não é superar valores das doutrinas razoáveis, afinal, uma concepção política não faz esse juízo de valor, mas busca um consenso sobreposto em torno de um politicamente razoável. Além disso:

a concepção política mais razoável para um regime democrático deverá ser, em termos amplo, liberal. Isso significa que ela protege os direitos fundamentais conhecidos e lhes atribui uma prioridade especial. Também inclui medidas para assegurar que todos os cidadãos tenham meios materiais suficientes para fazer um uso efetivo desses direitos fundamentais. Diante do pluralismo razoável, uma visão liberal remove da agenda política as questões que geram as discordâncias mais intratáveis, pois conflitos graves com respeito a isso solapam as bases da cooperação social.⁴⁰²

³⁹⁶ Pessoa normativa ou “pessoa de direito é um status positivado juridicamente que exige uma configuração político-jurídica por meio dos procedimentos de justificação democráticos. Deve-se entender a ‘pessoa de direito’ como um conceito dinâmico que se realiza e desenvolve no interior de uma comunidade política, isto é, cujo conteúdo deve ser determinado nos discursos sobre reivindicações ao reconhecimento jurídico erguidas pelos cidadãos” (FORST, 2010, p. 100).

³⁹⁷ “O conceito ‘político’ de pessoas livres e iguais, que corresponde ao conceito de cidadãos livres e iguais em sua ‘identidade pública’, é, em vista do ‘fato do pluralismo razoável’ de concepções éticas, o conceito sobre o qual as doutrinas éticas podem concordar num ‘consenso sobreposto’, pelo menos aquelas que pretendem viver segundo seu próprio modo, porém aceitável universalmente, numa sociedade democrática” (FORST, 2010, p. 224).

³⁹⁸ RAWLS, 2005, p. 18 (nota de rodapé 19).

³⁹⁹ Cf., RAWLS, 2005, p. 29.

⁴⁰⁰ RAWLS, 2005, p. 156.

⁴⁰¹ “Pessoas razoáveis reconhecem os ‘ônus do juízo’ (ou os ‘fardos da razão’ [...]). Esses ônus explica as razões para as divergências de opinião entre pessoas ‘razoáveis’, isto é, entre pessoas que não são irracionais e nem egoístas, mas orientadas para o entendimento (...). Com isso deve-se contar com divergências de opinião não solucionáveis, porém razoáveis, no *interior* dos limites da justiça. (...) Admitir o ‘fato’ (...) do ‘ônus do juízo’ é uma exigência da razão: o reconhecimento de seus próprios limites e a pluralidade de perspectivas éticas” (FORST, 2010, p. 59).

⁴⁰² RAWLS, 2005, p. 156-157.

Uma concepção “mais razoável” para um cidadão e outro pode ou não pertencer a um conjunto de concepções “pelo menos razoáveis” para todos que convivem em uma ampla tradição histórica de democracia constitucional. Mas isso não é um problema, o princípio da legitimidade liberal indica uma convergência entre cidadãos razoáveis acerca da razoabilidade mínima das liberdades básicas constitucionalmente em vigor. Assim, o que é “mais razoável para nós” será uma concepção através da qual os cidadãos razoáveis e racionais justificadamente requerem uns dos outros para a obediência voluntária da Constituição⁴⁰³.

Apesar disso, uma maioria no Congresso pode votar leis cooptado por uma maioria desarrazoada, que gradualmente vá discriminando negativamente certos segmentos da sociedade em benefício de grandes grupos econômicos. O Executivo pode implementar políticas prejudiciais contra alguns setores, e o Judiciário pode não interpretar igualmente certas leis a depender do círculo de influência de alguma das partes em uma ação judicial. Diante disso, é necessário reforçar a fiscalização e o debate público em torno dos atos e decisões das instituições públicas, principalmente para a implementação de uma educação para a autonomia⁴⁰⁴. Tal educação levaria os cidadãos a exercerem seus direitos e desenvolverem suas capacidades morais com uma postura cidadã razoável na sociedade democrática⁴⁰⁵.

Aliás, a estabilidade político-social requer pelo menos cinco tipos de instituições para satisfazer os princípios de justiça como equidade e garantir inicialmente os requisitos da estrutura básica. Essas instituições são:

- a. O financiamento público de campanhas eleitorais e formas de assegurar que informações públicas sobre questões de política se encontrem acessíveis (...).
- b. Certa igualdade equitativa de oportunidades, em especial com respeito a educação e treinamento profissional (...).
- c. Uma distribuição decente de renda e riqueza (...).

⁴⁰³ Cf. MICHELMAN, 2022, p. 58.

⁴⁰⁴ “Freeman dá o melhor de si no tema da religião quando distingue entre autonomia moral em geral e autonomia política em particular. Se as liberdades liberais não são apenas liberdades individuais (como afirmam muitos dos detratores do liberalismo), mas também liberdades associativas, então há boas razões para pensar que o governo deveria ser relutante em interferir demasiado nos assuntos familiares. A questão é notoriamente difícil, até porque a família é indiscutivelmente diferente da maioria das outras associações, na medida em que não se escolhe aderir a ela. Mas uma exigência legítima por parte do governo é que a educação das crianças inclua a familiaridade com os valores democráticos, especialmente a autonomia política. Isto não quer dizer que as famílias comprometidas com crenças religiosas tradicionalistas tenham de inculcar nos seus filhos uma autonomia moral abrangente. Afinal, eles poderiam acreditar sinceramente que, em última análise, tudo o que fazemos é para a maior glória de Deus. E eles não são necessariamente irracionais ou loucos por terem tal crença. Na verdade, muitos crentes religiosos podem ver a autonomia moral abrangente como um conceito. Mas numa sociedade justa, as crianças precisam aprender que nem a apostasia nem a conversão são crimes” (DOMBROWSKI, 2011, p. 101).

⁴⁰⁵ “A criação de regras equitativas pressupõe que os participantes aprendem a assumir as perspectivas uns dos outros. E nesse sentido, a formação deliberativa democrática constitui um procedimento adequado”. HABERMAS, J. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Malden, MA: Polity Press, 2008, p. 120-121.

- d. A sociedade entendida como o empregador de última instância mediante a estrutura geral ou local de governo e mediante políticas sociais e econômicas (...).
- e. Garantia de assistência básica à saúde para todos os cidadãos.⁴⁰⁶

Como o ideal de razão pública possui um tipo de deliberação pública, as três primeiras instituições citadas são essenciais para uma deliberação se tornar exequível e frutífera. A preocupação de Rawls é que as instituições e os agentes públicos se corrompam pela ‘maldição do dinheiro’, daí a necessidade de políticas de financiamento eleitoral, publicidade das informações, ensino de qualidade e investimentos estratégicos. Como essas políticas são cobijadas por diversos interesses empresariais, é preciso entender a deliberação pública enquanto um instrumento de ponderação e fiscalização da máquina estatal⁴⁰⁷. Para isso, ideia de razão pública propõe formas para as deliberações acontecerem de modo razoável.

A concepção política de justiça é *parcialmente* abrangente em seu acordo político. Ela pressupõe não termos as respostas mais aceitáveis para todas as questões políticas, logo, haverá questões que não serão decididas satisfatoriamente. Assim, por uma postura prudencial, identificam-se as questões mais urgentes e passíveis de acordo público para a discussão, decisão e execução.

Nessa linha, a concepção política de justiça é um guia para orientar a deliberação e a reflexão em prol de um acordo político sobre os elementos constitucionais e as questões de justiça básica. Ela tenta esclarecer reflexivamente nossas convicções ao lado de outras visões razoáveis em busca do mais razoável em termos políticos. A deliberação democrática é um meio para a consecução de um acordo bem ponderado e de decisões coerentes com os valores e princípios de uma família de concepções políticas razoáveis.

Dá ótica da concepção política, partindo do direito das liberdades de consciência e das liberdades civis e políticas, as discussões sobre a religião verdadeira e escravidão são retiradas da pauta política, sendo assuntos já superados pela história e preceitos democráticos. Todavia, algumas controvérsias persistem e entram na deliberação do fórum político, como a discussão

⁴⁰⁶ RAWLS, 2005, p. lvi-lvii.

⁴⁰⁷ Um dos principais pontos de fiscalização cidadã deve centrar-se nas finanças públicas. As “finanças públicas, no Estado moderno, não são somente um meio de assegurar a cobertura para as despesas do governo; são, também, fundamentalmente, um meio de intervir na economia, de pressionar ou estimular a estrutura produtiva e de modificar as formas de distribuição de renda”. PACELLI, G. *Administração financeira e orçamentária*. 6 ed. São Paulo: Juspodivm, 2024, p. 50. Essa questão da distribuição de renda é particularmente trabalhada por Rawls no princípio de diferença, através do qual as desigualdades devem efetivamente serem trabalhadas de forma a beneficiar os menos favorecidos.

sobre onde delimitar a divisão entre igreja e Estado. Entretanto, a argumentação de impor certa religião como a única do Estado ou como detentora da verdade⁴⁰⁸, ainda que motivada por um discurso religioso da salvação nacional, mesmo que entrasse na pauta política, não poderia obter a justificação pública necessária para que se tornasse uma política estatal⁴⁰⁹.

Por outro lado, se crentes racionalistas que dialogam oferecendo boas razões também quisessem negar o fato do pluralismo razoável⁴¹⁰ eles deveriam ser ouvidos, porém, não se deve negar o pluralismo em nome de uma argumentação dessas, ainda que amparada pela liberdade de crença e de consciência. Nesse caso, a questão não é julgar essa proposta como verdadeira, mas analisar se ela violaria o princípio da reciprocidade e da razoabilidade⁴¹¹.

Ademais, os outros cidadãos não veriam essa ideia como razoável. Eles poderiam dizer que a liberdade religiosa e a salvação são importantes para alguns, mas que estas não implicam no cerceamento da liberdade de consciência nem na exclusão da diversidade em nome de uma conduta pretensamente merecedora da salvação. Nesse sentido, “o que é verdadeiro, ou as ideias bem fundamentadas religiosa e metafisicamente, vai além do razoável”⁴¹². Ultrapassada essa linha, as normas constitucionais e legais entram em cena para resguardar a ordem pública e o pluralismo razoável.

⁴⁰⁸ “(...) mas Rawls não nega que os cidadãos religiosos ou quaisquer outros cidadãos devam apresentar a sua verdade como *a* verdade. Porque é disso que trata o debate público: que afirmações de verdade são válidas, e até que ponto, no fórum da razão pública? Se os adeptos de visões do mundo religiosas e não-religiosas não estão preparados para se envolverem num diálogo público – como é o caso dos fundamentalismos religiosos e não-religiosos – então pode haver uma troca de informação ou uma tentativa recíproca de conversão, mas não há espaço para o diálogo democrático e, portanto, para aceitar a democracia pelas razões certas e não apenas como um *modus vivendi*. Rawls insiste, portanto, não que qualquer cidadão abandone a ‘sua’ verdade, mas apenas que esteja preparado para a traduzir e apresentar em público”. VEN, J. *The Religious Hermeneutics of Public Reasoning: From Paul to Rawls*. In: BAILEY, T; GENTILE, V. *Rawls and religion*. Nova York: Columbia University Press, 2015, p. 182-183, itálico no original.

⁴⁰⁹ Cf., RAWLS, 2005, p. 152.

⁴¹⁰ Cf., RAWLS, 2005, p. 152-153.

⁴¹¹ “Ser razoável não significa necessariamente expressar a verdade ou a validade dos julgamentos morais; é antes ser justo na tentativa de examinar tais julgamentos quanto à sua veracidade ou validade. O conceito de verdade tão caro aos crentes religiosos não é rejeitado ou mesmo questionado no liberalismo político, mas cabe aos defensores de doutrinas abrangentes específicas usá-las ou negá-las. Ser razoável expressa uma atitude reflexiva em relação à tolerância, e isto porque os cidadãos são razoavelmente vistos como livres e iguais. Visões mais substantivas da pessoa humana não são negadas, nem são afirmadas num contexto político, mesmo que possam ser afirmadas noutros contextos (especialmente religiosos). O político é apenas uma parte da vida moral. Portanto, não há ordenação lexical entre o razoável e o racional, mesmo que faça algum sentido dizer que é preciso uma pessoa razoável para entrar conscientemente e cumprir as regras da posição original e uma pessoa racional para deliberar sobre ela” (DOMBROWSKI, 2001, p. 37-38).

⁴¹² RAWLS, 2005, p. 153.

A pergunta central aqui é saber se o discurso religioso pode ser incluído na deliberação pública ou não. Como tem sido apresentado, a visão ampla da razão pública não restringe os argumentos religiosos ou qualquer outra argumentação desde que sejam razoáveis.

A razão pública é uma forma de deliberação adequada para cidadãos enquanto um corpo coletivo que debate e se autoimpõe normas coercitivas respaldadas em sanções do poder estatal. Devido à abrangência normativa das decisões do fórum político, há a necessidade da observância não só dos procedimentos legais, mas também de uma razão deliberativa criteriosa, afinal, “diretrizes comuns de discussão e de métodos de argumentação tornam a razão pública, ao passo que a liberdade de expressão e de pensamento num regime constitucional torna essa razão livre”⁴¹³.

A razão não-pública é a argumentação das associações, sindicatos e igrejas possui também sua forma peculiar de deliberação que dirige suas decisões. Contudo, a deliberação democrática não é só uma questão de opiniões:

Todas as formas de argumentação – individuais, associativas ou políticas – têm de conter certos elementos comuns: princípios de inferência e regras de evidência; têm de incorporar os conceitos fundamentais de julgamento, inferência e evidência, e incluir padrões de correção e critérios de verdade. Caso contrário, não seriam formas de raciocínio, mas outra coisa: mera retórica ou artifícios de persuasão. A capacidade de aprender e aplicar esses conceitos e princípios faz parte de nossa razão humana comum. Preocupamo-nos com a razão, não apenas com discursos.⁴¹⁴

Na concepção de justiça como equidade, as liberdades básicas são positivadas na Constituição “com base nas deliberações e julgamentos dos cidadãos ao longo do tempo”⁴¹⁵. Já na legislação infraconstitucional, os direitos básicos podem ser aprimorados pela participação cidadã através de sua soberania popular⁴¹⁶ no período eleitoral, nos plebiscitos, referendos e leis de iniciativa popular. Ressalta-se que uma legislação razoável deve honrar os princípios constitucionais e considerar que todos os cidadãos são destinatários comuns dessas normas.

Uma das características da razoabilidade é a disposição de propor razões fundamentadas para as políticas públicas e o compromisso de cumprir as leis e princípios (termos equitativos

⁴¹³ RAWLS, 2001, p. 92.

⁴¹⁴ RAWLS, 2001, p. 92.

⁴¹⁵ RAWLS, 2005, p. 405.

⁴¹⁶ Conforme o art. 14 da Constituição brasileira: “A soberania popular será exercida pelo sufrágio universal e pelo voto direto e secreto, com valor igual para todos, e, nos termos da lei, mediante: I - plebiscito; II - referendo; III - iniciativa popular”.

de cooperação) na esperança que os demais cidadãos: (1) compreendam as propostas – com base em suas doutrinas abrangentes – como minimamente razoáveis; (2) proponham, melhorem ou rejeitem fundamentada e razoavelmente as propostas; (3) obedçam as leis aprovadas, mesmo que não concordem em absoluto, mas que as entendam como legítimas e (4) possam utilizar os meios institucionais para aprimorar ou derrubar certas leis.

A atuação deliberativa e razoável permite um nexos com o ideal da razão pública, pois esse ideal pressupõe que os cidadãos pensem em si *como* se fossem legisladores e indaguem quais leis, apoiadas por quais razões e que cumpram o critério de reciprocidade, eles achariam mais razoável promulgar, afinal:

os cidadãos debatem continuamente questões acerca de princípios políticos e políticas públicas. Além disso, podemos supor que toda sociedade é mais ou menos injusta – e, em geral, seriamente injusta –, tais debates tornam-se ainda mais necessários. Nenhuma teoria (humana) teria como prever todas as considerações pertinentes relacionadas com esses problemas de injustiça nas circunstâncias existentes, nem seria possível que todas as reformas necessárias para aprimorar os arranjos institucionais já tivessem sido previstas. O ideal de uma constituição justa é sempre alguma coisa na direção da qual é possível caminhar.⁴¹⁷

Desse modo, cabe aos cidadãos continuarem seu desafio de debaterem e interpretarem a Constituição para manter o sistema legal funcionando de forma justa. Quanto à Constituição, os cidadãos “podem refletir sobre ela, subscrevê-la e colocá-la livremente em prática de todas as maneiras que se mostrem necessárias”⁴¹⁸. “O objetivo principal da deliberação constitucional é colocar em prática direitos e procedimentos constitucionais que especifiquem e protejam as liberdades básicas iguais”⁴¹⁹.

Como exemplo disso, os cidadãos podem propor leis de iniciativa popular⁴²⁰ para aprimorarem seus direitos, além, é claro, do trabalho dos legisladores e dos juízes. Em casos

⁴¹⁷ RAWLS, 2005, p. 400-401.

⁴¹⁸ RAWLS, 2005, p. 403.

⁴¹⁹ FREEMAN, 2007, p. 205.

⁴²⁰ No caso brasileiro, a Lei 9.709, de 18 de novembro de 1998, regulamenta a o procedimento de execução da iniciativa popular disposto nos incisos I, II e III do art. 14 da Constituição Federal. No artigo 13 desta lei é dito que “A iniciativa popular consiste na apresentação de projeto de lei à Câmara dos Deputados, subscrito por, no mínimo, um por cento do eleitorado nacional, distribuído pelo menos por cinco Estados, com não menos de três décimos por cento dos eleitores de cada um deles.”. BRASIL. Lei nº 9.709, de 18 de novembro de 1998. Regulamenta a execução do disposto nos incisos I, II e III do art. 14 da Constituição Federal. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19709.htm. Acesso em 19 nov 2023.

mais complexos, pode-se fazer alterações por emendas constitucionais⁴²¹ ou pelo controle de constitucionalidade do Judiciário.

Sem um respeito ao dever de civilidade, do critério da reciprocidade e da rede ético-política dos princípios de justiça, a deliberação pública pode perder seu sentido e força contra os problemas sociais, o que pode impactar no bem primário da autoestima, no respeito mútuo e na cooperação social. Tal impacto negativo seria expresso também no modo como as pessoas exerceriam seus direitos e na forma como as principais instituições seriam vistas por uma parte da sociedade.

Rawls, desde TJ, já se preocupava que a liberdade de expressão não caísse na mera expressão de preferências pessoais, nem nos conluíus de certas doutrinas abrangentes. Por isso, a inquietação com as formas de argumentação na esfera pública, pois se estas falharem, uma estrutura institucional viciada não seria confrontada pelas decisões emanadas das deliberações do fórum político. Apesar dos problemas de em uma sociedade democrática, fica evidente o primado da deliberação pública como um processo social e institucional de mediação razoável dos dissensos. “Os cidadãos aprendem com o conflito e a controvérsia e tiram proveito disso, e, quando seus argumentos estão de acordo com a razão pública, eles educam e aprofundam a cultura pública da sociedade”⁴²².

Longe de querer minimizar a pluralidade de vozes das doutrinas abrangentes e do reconhecimento de seus interesses, uma concepção política procura ser endossada enquanto uma plataforma de deliberação pública, onde os cidadãos, de modo razoável e deliberativo,

⁴²¹ Essas alterações devem ser cuidadosas, devendo ser observado alguns limites, como os limites materiais de reforma da Constituição. “Os assim chamados limites materiais à reforma da Constituição objetivam assegurar a permanência de determinados conteúdos da Constituição, em virtude de sua relevância para a própria identidade da ordem constitucional, conteúdos que, na formulação de John Rawls, constituem os “elementos constitucionais essenciais”. Nesse sentido, já se observou que, em virtude da ausência de uma fonte jurídico-positiva (em suma, de uma norma superior que lhe sirva de fundamento de validade), a vedação de certas alterações da Constituição tem os seus olhos sempre voltados para o futuro, já que o núcleo da Constituição atual, de certa forma (adquirindo permanência), passa a ser vigente também no futuro”. SARLET, I. Do poder constituinte e da mudança (reforma e mutação) constitucional. In: SARLET, I.; MARINONI, L.; MITIDIERO, 2021, p. 129-130. No caso da Constituição brasileira, há temas que sequer podem propostos para emendar a Carta, esses dispositivos constitucionais essenciais são chamados de “cláusulas pétreas”. Conforme o artigo 60, parágrafo 4º: “Não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir: I - a forma federativa de Estado; II - o voto direto, secreto, universal e periódico; III - a separação dos Poderes; IV - os direitos e garantias individuais”. Lado outro, “de acordo com a lição da doutrina majoritária, as ‘cláusulas pétreas’ de uma constituição não objetivam a proteção dos dispositivos constitucionais em si, mas, sim, dos princípios (e regras) neles plasmados, não podendo eles ser esvaziados por uma reforma constitucional. Nesse sentido, é possível sustentar que as ‘cláusulas pétreas’ contêm, em regra, uma proibição de ruptura de determinados princípios constitucionais” (SARLET, I. Do poder constituinte e da mudança (reforma e mutação) constitucional. In: SARLET, I.; MARINONI, L.; MITIDIERO, 2021, p., p. 152).

⁴²² RAWLS, 2005, p. lv.

ponderam razões para uma cooperação social equitativa. Se os argumentos das doutrinas razoáveis – como os discursos religiosos – forem coerentes com os desafios cooperativos de uma sociedade constitucional, poderão construir pontos de confluência através do equilíbrio reflexivo amplo. Não é que os discursos tenham de se limitarem a uma linguística secularizada e homogênea, mas que possam ser razoáveis politicamente, olhando não para um paraíso teológico e moral romantizado, mas condignos de alguma justificação e endosso coletivo na elaboração de normas e políticas justas.

Dada a importância da deliberação pública, ela deve ser aberta à participação representativa dos diversos grupos sociais⁴²³, inclusive os minoritários⁴²⁴. Contudo, Rawls deixa claro que não é exigido ser um filósofo ou um especialista renomado para ter direito de fala na discussão.

Os debates dos cidadãos podem, mas não precisam, ser razoáveis e deliberativos, e são protegidos pelo menos em um regime democrático decente, por uma lei efetiva de liberdade de expressão. O argumento pode ocasionalmente atingir um nível bastante alto de abertura e imparcialidade, bem como mostrar uma preocupação com a verdade – ou quando a discussão diz respeito ao político, pela razoabilidade. O nível que atinge depende, obviamente, das virtudes e inteligência dos participantes.⁴²⁵

Para viver de forma razoável e responsável, os indivíduos e as entidades coletivas precisam de um modo de deliberar acerca do que deve ser feito. Seja nas razões não públicas da cultura de fundo, seja nas razões públicas da cultura política pública, elas devem seguir alguma forma de argumentação⁴²⁶.

É claro que existem tipos e métodos de argumentação para diferentes públicos e contextos, por isso as deliberações ficam sujeitas a limites, que servem para garantir alguns direitos ou a prática de certos valores. Há exemplo disso, tem-se os códigos legais para análise

⁴²³ “Talvez houve uma época em que os laicistas liberais e de esquerda aspiravam a uma exclusão total dos militantes que atuavam guiados por motivos religiosos; mas não esperavam somente que estes não exercessem influência alguma na tomada de decisões políticas, se não também que os sentimentos e as doutrinas que os motivavam ficariam plenamente à margem dessas decisões. Entretanto, em uma sociedade democrática não é possível tal exclusão. Não se pode esperar que os homens e mulheres que tenham convicções religiosas se despojem delas ao entrar na arena política”. WALZER, M. *Pensar politicamente*. Madri: Paidós, 2010, p. 219-220.

⁴²⁴ A questão de quem participa da deliberação pública é um ponto essencial na democracia deliberativa. “O que torna a democracia deliberativa democrática é uma definição abrangente de quem está incluído no processo de deliberação – uma resposta inclusiva às questões de quem tem o direito (e a oportunidade efetiva) de deliberar ou de escolher os deliberadores, e a quem é que os deliberadores devem as suas justificações. A este respeito, os testes tradicionais de inclusão democrática, aplicados à própria deliberação, constituem o critério primário da medida em que a deliberação é democrática” (GUTMANN; THOMPSON, 2004, p. 9-10).

⁴²⁵ RAWLS, 2005, p. 384.

⁴²⁶ Cf. RAWLS, 2005, p. 219.

das provas em um tribunal, como as provas testemunhais, documentais ou audiovisuais. Por outro lado, as associações – como sociedades científicas e igrejas – possuem regras distintas para julgarem suas evidências e doutrinas⁴²⁷.

Entretanto, uma concepção política liberal também possui – aliado aos seus princípios de justiça – diretrizes de investigação que detalham os modos de deliberação, os requisitos e informações relevantes para as questões políticas. Sem tais diretrizes, os princípios substantivos ficariam inaplicáveis e a concepção política seria fragmentada.

A concepção política tem, então, duas partes: princípios substantivos de justiça para a estrutura básica e diretrizes de investigação (princípios de raciocínio e normas de evidência pelas quais decidimos se os princípios de justiça se aplicam apropriadamente e determinar políticas que os efetivem)⁴²⁸. Assim, a deliberação pública não é uma simples argumentação coletiva, ela possui diretrizes a serem observadas por todos.

De toda forma, o importante para o ideal da razão pública é que os cidadãos conduzam suas deliberações numa concepção política baseada em valores e princípios, onde as propostas sejam endossadas de boa-fé. Cada cidadão deve ter um argumento e estar pronto para explicar as diretrizes que outros cidadãos podem razoavelmente endossar conosco. Isso requer um cuidado no momento da argumentação pública, afinal, não é discurso que conseguirá ser endossado. Uma deliberação pública ordenada é o procedimento confiável da concepção política para descobrir quais ideias e diretrizes utilizar para resolver os problemas fundamentais⁴²⁹.

Como será apresentado posteriormente (3.2), a razoabilidade é um dos principais critérios utilizados por Rawls para ponderar a justificação de nossas razões na discussão pública. Entretanto, uma concepção política completa deve possuir uma categoria de questões essenciais onde os valores políticos são ponderados para propiciar respostas razoáveis. No caso da concepção política de justiça como equidade, essa classe são os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica.

⁴²⁷ RAWLS, 2005, p. 220-221.

⁴²⁸ Cf. RAWLS, 2005, p. 223.

⁴²⁹ CF. RAWLS, 2005, p. 226-227. “Um debate ordenado entre essas diversas visões, ao longo do tempo, constitui um método confiável para descobrir qual delas é a mais razoável, se é que alguma delas o é” (RAWLS, 2005, p. 227).

Rawls reconhece que a deliberação pode promover um conhecimento mútuo dos argumentos e das razões das demais doutrinas, podendo também haver uma mudança de posicionamento quanto a alguns pontos levantados sobre as políticas públicas em discussão⁴³⁰. Esse intercâmbio promove a amizade cívica e o respeito mútuo entre os cidadãos. No entanto, se as razões das doutrinas forem desarrazoadas e quiserem tão somente a satisfação de seus interesses ideológicos, os atos e decisões institucionais terão que primar pela ordem democrática constitucional e seus princípios.

Em uma democracia deliberativa, as razões propostas devem ser acessíveis a todos os cidadãos a quem se dirigem. Para justificar uma proposição de sua preferência, os cidadãos precisam apresentar razões compreensíveis mutuamente. Esse tipo de reciprocidade significa que as razões devem ser públicas em dois aspectos: a deliberação deve acontecer em público (e não apenas na mente de cada um) e as razões devem ser públicas quanto ao seu conteúdo.

Numa justificação deliberativa não seria razoável, por exemplo, apelar somente ao conteúdo de determinada autoridade, seja ela de natureza divina ou secular⁴³¹. Desse modo, as razões públicas devem ser aceitas por sua razoabilidade e não pela autoridade de seu conteúdo ou devoção.

Se entendermos a deliberação pública como um procedimento democrático da concepção política de justiça como equidade, precisaríamos ainda de alguns conceitos da filosofia rawlsiana para serem usados enquanto critérios desse procedimento. Para tanto, defende-se que o conceito da razoabilidade, por sua capacidade de ir além do político, é uma das ideias dessa concepção que auxiliam no alegado déficit deliberativo e democrático da razão pública com relação aos discursos religiosos.

Assim, passa-se a expor a razoabilidade como um dos critérios de correção na ponderação das razões das doutrinas abrangentes, afinal, cidadãos razoáveis possuem a disposição de propor argumentos razoáveis na deliberação pública. Nessa argumentação, o equilíbrio reflexivo é o processo ideal de ponderação de nossas ideias em vários níveis de generalidade.

⁴³⁰ Cf., RAWLS, 2005, p. 463.

⁴³¹ Cf. GUTMANN; THOMPSON, 2004, p. 4.

3.2 A razoabilidade como critério de correção e o equilíbrio reflexivo nas deliberações públicas

A razoabilidade na filosofia de Rawls é uma ideia que começou a se desenvolver cedo em seus trabalhos.⁴³² Em PL e JFR, a razoabilidade pode ser vista em todo o texto, não numa perspectiva adjetivada, mas na modulação dos conceitos e questionamentos mais importantes dessas obras. Um dos objetivos fundamentais era mostrar como uma sociedade bem-ordenada poderia se ajustar ao fato do pluralismo razoável e como ela, contendo doutrinas abrangentes e rivais, deveria ser compreendida. Com isso, Rawls questiona qual é a base mais razoável da unidade social na sociedade democrática⁴³³, e como é possível que cidadãos religiosos endossassem uma concepção política razoável que embasa uma democracia justa.

Tendo esses desafios, o liberalismo político rawlsiano visa criar uma concepção política de justiça que as doutrinas razoáveis (religiosas e não religiosas) consigam endossar pelas razões certas. A base mais razoável da unidade social seria então construída dialogicamente conforme os princípios e valores de uma concepção política⁴³⁴ que possui seu próprio ideal normativo e moral. Esse ideal é obtido reflexivamente e condensado em um consenso sobreposto constitucional que pode evoluir para um consenso sobreposto razoável.

O desenvolvimento ideal da concepção política é realizado pelos próprios cidadãos. Cidadãos razoáveis, quando se entendem como livres e iguais em um sistema de cooperação social, oferecem reciprocamente termos equitativos de cooperação social e aceitam agir

⁴³² “A ideia de razoabilidade é um conceito crucial na obra de Rawls, começando em seu primeiro artigo. Mas no Liberalismo Político o conceito recebe seu uso mais amplo e sua explicação mais completa” (FREEMAN, 2007, p. 345).

⁴³³ Sociedade democrática ou sociedade democrática constitucional bem-ordenada em PL é “aquela em que os cidadãos que prevalecem e exercem o controle agem com base em doutrinas abrangentes irreconciliáveis, mas razoáveis. Estas doutrinas, por sua vez, sustentam concepções políticas razoáveis – que especificam os direitos, as liberdades e as oportunidades fundamentais dos cidadãos na estrutura básica da sociedade” (RAWLS, 2005, p. 490).

⁴³⁴ “A concepção política de justiça é, portanto, mais restritiva no sentido de referir-se às ‘principais instituições da vida política e social’ e não ‘à vida como um todo’ (...). Não há ‘consenso sobreposto’ possível (talvez seja melhor falar em acordo) sem essa restrição. Com isso, fica também evidenciada a prioridade do justo sobre o bem, uma das teses centrais de Rawls. Significa que as ideias do bem são aceitáveis, desde que a sua realização esteja em conformidade com os princípios de justiça. Ou seja, o desenvolvimento das ideias do bem deve respeitar os limites da concepção política e pública da justiça. A restrição das ideias do bem em relação ao justo é que elas devem ser ideias políticas, isto é, devem poder ser compartilhadas por todos os cidadãos livres e iguais”. WEBER, T. Uma concepção política de justiça: J. Rawls. In. WEBER, T; COSTA, J. (Orgs). *Filosofia do direito: teorias modernas e contemporâneas da justiça*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021, p. 88

conforme esses termos. A equidade desses termos depende que as propostas sejam razoáveis para que os demais cidadãos possam aceitá-las razoavelmente e não por coerção⁴³⁵.

Ciente que um pluralismo razoável contém doutrinas abrangentes irreconciliáveis e com elementos transcendentais, a pergunta passa a ser: como os cidadãos que compartilham o poder político devem utilizá-lo de forma que cada um consiga justificar razoavelmente as decisões políticas que propõem mutuamente? A solução é dada pelo critério da reciprocidade: nosso uso do poder político só é adequado quando acreditamos que as razões que propomos para a ação política podem ser razoavelmente endossadas, como uma justificação dessas ações, pelos demais cidadãos⁴³⁶.

Dado o caráter deliberativo desse sistema, a razão pública é aplicada nos debates e decisões políticas quando versarem sobre os elementos constitucionais e as questões de justiça básica. Por sua vez, o ideal da razão pública propõe que as pessoas orientem essas deliberações conforme o que cada um concorda numa concepção política de justiça razoável, que expressa valores políticos que outros cidadãos também possam razoavelmente endossar. Para tanto, esse sistema dialógico necessita de diversas ações coordenadas para serem ao menos razoáveis pela maioria dos cidadãos.

Em PL, Rawls não define rigorosamente os conceitos do razoável e do racional, e quando os distingue, ele expõe um pouco de sua herança kantiana:

A distinção entre o razoável e o racional remonta, acredito, a Kant: ela se expressa na distinção de Kant entre imperativo categórico e o hipotético, em *Foundations* e em outros de seus textos. O primeiro representa a razão prática pura e o segundo, a razão prática empírica. Para os propósitos de uma concepção política de justiça, atribuo ao razoável um sentido mais restrito e a ele associo, primeiro, à disposição de propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação e, segundo, à disposição de reconhecer os ônus do julgamento e aceitar suas consequências.⁴³⁷

Racional e razoável são conceitos distintos e independentes. O primeiro é utilizado para um agente com capacidades de julgamento e deliberação para atingir seus fins e interesses particulares. O racional trata do modo como os agentes racionais escolhem os meios e princípios para consecução dos fins de modo eficaz, e o modo de raciocínio em poder equilibrar os fins últimos em termos de importância para seu plano de vida. Isso não significa que agentes

⁴³⁵ Cf. RAWLS, 2005, p. xxxviii.

⁴³⁶ Cf. RAWLS, 2005, p. xxxix.

⁴³⁷ RAWLS, 2005, p. 48-49 (nota de rodapé 1).

racionais só sejam auto interessados, eles podem ter todo tipo de afeição por pessoas e lugares. Todavia, lhes falta um tipo particular de sensibilidade moral sobre se engajar em uma cooperação equitativa⁴³⁸.

Para Rawls, o razoável e o racional são distintos porque não há como derivar um do outro. São ideias complementares, pois cada um se conecta com sua capacidade moral distintiva: a capacidade de ter um senso de justiça (razoável) e a capacidade de ter uma concepção do bem (racional). Os dois conceitos trabalham em conjunto para especificar os termos justos de cooperação e o tipo de cooperação social numa democracia⁴³⁹.

Na obra *Lectures on the history of moral philosophy*, enquanto comentava Kant (*A crítica da razão pura*), Rawls expõe uma de suas caracterizações sobre razoabilidade. O razoável “também pode significar ‘judicioso’, ‘pronto para ouvir a razão’, no sentido de estar disposto a ouvir e considerar as razões oferecidas por outros”⁴⁴⁰.

Assim, a razoabilidade é um conceito que expressa a disposição de ouvir todos os lados com equidade, ponderando cada argumento com prudência e buscando qual posição está mais de acordo com o sistema normativo para uma decisão justa conforme cada caso⁴⁴¹. É interessante ressaltar que, no ideal da razão pública de PL, devemos agir como se fôssemos juízes, considerando a razoabilidade dos argumentos e justificando os fundamentos da decisão.

⁴³⁸ Cf. RAWLS, 2005, p. 48-51.

⁴³⁹ Cf. RAWLS, 2005, p. 51-52.

⁴⁴⁰ Essa é a primeira vez que Rawls explicita o termo razoável em seus trabalhos, por esse motivo segue uma parte do contexto da citação. “Ao me referir acima a pessoas humanas, usei a frase ‘razoável e racional’. Minha intenção é marcar o fato de que Kant usa *vernünftig* para expressar uma concepção completa da razão que abrange os termos “razoável” e “racional”, como costumamos usá-los. Em inglês, sabemos o que significa quando alguém diz: ‘A proposta deles é racional, dadas as circunstâncias, mas não é razoável mesmo assim’. O significado é, grosso modo, que as pessoas em questão estão forçando uma barganha dura e injusta que sabem ser de seu próprio interesse, mas que não esperam que aceitemos a menos que saibam que sua posição é forte. ‘Razoável’ também pode significar ‘judicioso’, ‘pronto para ouvir a razão’, no sentido de estar disposto a ouvir e considerar as razões oferecidas por outros. *Vernünftig* pode ter os mesmos significados em alemão: pode ter o sentido amplo de “razoável”, bem como o sentido mais restrito (geralmente do economista) de “racional”, que significa promover nossos interesses da maneira mais eficaz” (RAWLS, 2000, p. 164, itálico no original).

⁴⁴¹ “A razoabilidade como dever de harmonização do geral com o individual (dever de equidade) atua como instrumento para determinar que as circunstâncias de fato devem ser consideradas com a presunção de estarem dentro da normalidade, ou para expressar que a aplicabilidade da regra geral depende do enquadramento do caso concreto. (...) A razoabilidade como dever de harmonização do Direito com suas condições externas (dever de congruência) exige a relação das normas com suas condições externas de aplicação, quer demandando um suporte empírico existente para a adoção de uma medida, quer exigindo uma relação congruente entre o critério de diferenciação escolhido e a medida adotada”. ÁVILA, H. *Teoria dos princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos*. 21. ed. São Paulo: Malheiros/Juspodivm, 2022, p. 209-210.

O razoável é também um elemento da ideia de sociedade como um sistema de cooperação equitativa e parte da ideia de reciprocidade⁴⁴². A “razoabilidade é, antes de tudo, uma disposição dos cidadãos: é uma atitude, uma maneira de considerar ou tratar algo, ou alguém, que um cidadão tem a tendência característica de manter e expressar em seu julgamento e ação política”⁴⁴³.

Ao caracterizar a razoabilidade como uma disposição para cooperar em termos endossáveis pelos cidadãos, ela está enraizada na confiança do que é possível, daquilo com que podemos concordar em alguma coisa. Ela exprime um distanciamento da ideia comum de conseguir um acordo sobre uma só moralidade compartilhada⁴⁴⁴. Nesse sentido, a razoabilidade está nas principais questões de PL e é um dos critérios de ponderação nas argumentações públicas.

Posto isso, volta-se à problemática do trabalho acerca do discurso religioso e a razão pública. Saber se a deliberação pública e a razoabilidade ajudariam a inserir de modo mais inclusivo a linguagem religiosa na esfera política, dependeria, em última instância, de como esses debates seriam realizados e se os cidadãos são razoáveis a ponto de cumprir o dever de civilidade e o critério de reciprocidade. Isso se dá pela aplicação prática e contextual da razoabilidade em PL, como, por exemplo, em nossos posicionamentos nas decisões públicas e votações.

Uma das principais questões da inclusão do discurso religioso é o conceito de cláusula. Apesar das críticas, a cláusula não impede a introdução de razões religiosas no espaço público, mas pede uma razoabilidade deliberativa expressa na tradução de argumentos doutrinários para que os interlocutores possam julgá-los relevantes ou não para a decisão. Dombrowski (2011) exemplifica essa questão:

pode-se trazer uma doutrina religiosa (ou não religiosa) abrangente para influenciar o discurso público, desde que o dever de civilidade seja cumprido. Este dever exige, no entanto, que traduzamos a forma como podemos falar a nível associativo no seu equivalente aproximado ao nível do discurso público. (...) Um exemplo desta cláusula de tradução é convenientemente fornecido por Martin Luther King, que às vezes falava de uma época em que todos os filhos de Deus caminhariam juntos numa sociedade livre de discriminação racial e outras vezes falava em termos que seriam aceitáveis para todos os cidadãos razoáveis. Mas mesmo quando ele usou linguagem religiosa, os agnósticos razoáveis sabiam o que ele tinha em mente e concordavam com ele; portanto, ele apoiou a razão pública mesmo quando invocou sua doutrina

⁴⁴² Cf. RAWLS, 2005, p. 50.

⁴⁴³ BOETTCHER, J. What is reasonableness?. *Philosophy and Social Criticism*. Boston, v. 30, n.5-6, 2004, p. 606.

⁴⁴⁴ Cf. SALA, R. *La verità sospesa: Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls*. Napoli: Liguori, 2012, p. 95.

abrangente (cristã). Os ouvintes atentos de King muitas vezes estavam dispostos a fazer a tradução sozinhos e achavam a tarefa relativamente fácil. Além de estar vinculado ao dever de civilidade, que é um dever moral e não legal, pois King poderia ter exercido seu direito legal de falar religiosamente sem fazer nenhum esforço para cumprir a cláusula de tradução, obviamente também está vinculado a um dever moral e o dever legal de respeitar os direitos humanos.⁴⁴⁵

Se os cidadãos religiosos, bem como as demais pessoas, exporem e praticarem suas doutrinas de forma razoável e inteligível, eles testemunharão poder conviver em uma sociedade plural. Logo, não se insurgirão de forma irracional e extremista contra os princípios e valores democráticos, afinal, esses “valores não são marionetes manipulados nos bastidores por doutrinas abrangentes”⁴⁴⁶.

Naturalmente, as doutrinas religiosas fundamentalistas e governantes autocráticos e ditatoriais rejeitarão as ideias de razão pública e democracia deliberativa. Dirão que a democracia leva a uma cultura contrária à sua religião ou nega os valores que apenas o governo autocrático ou ditatorial pode assegurar. Sustentam que o religiosamente verdadeiro ou o filosoficamente verdadeiro suplanta o politicamente razoável. Diante disso, apenas dizemos que tal doutrina é politicamente desarrazoada.⁴⁴⁷

Daí a necessidade de razões públicas elaboradas a partir de uma concepção política endossada pelas doutrinas razoáveis. Nessa concepção, o politicamente razoável basta para os fins deliberativos e decisórios da razão pública. Por isso, é fundamental uma concepção política enquanto uma estrutura de deliberação para a convivência social sob instituições livres. “Rawls está preocupado com a forma como os cidadãos podem agir razoavelmente em um sentido político, (...) a razoabilidade é essencialmente um padrão político”⁴⁴⁸. Inerente ao conceito de razoabilidade é a decisão de fazer a teoria política ser aplicável na prática, ou seja, oferecer uma resposta à necessidade política com a qual a vida democrática se defronta em administrar o dissenso⁴⁴⁹.

Entretanto, a razoabilidade não exige perfeição na deliberação e no discurso, mas um mínimo de respeito mútuo, reciprocidade e civilidade dos cidadãos para ao menos tornar claro seu ponto de vista como politicamente razoável, ainda que não seja aceito pela maioria.

⁴⁴⁵ DOMBROWSKI, 2011, p. 103-104.

⁴⁴⁶ RAWLS, 2005, p. 454.

⁴⁴⁷ RAWLS, 2005, p. 488.

⁴⁴⁸ BOETTCHE, 2004, p. 603.

⁴⁴⁹ Cf. SALA, 2012, p. 95.

A razoabilidade não significa polidez ao falar com os outros; em vez disso, significa interpretar a si mesmo e aos outros como portadores iguais da verdade, iguais em termos de competência racional e moral. A razoabilidade refere-se a um pertencimento, não apenas político, mas também, em certo sentido, moral e filosófico, um pertencimento que, (...) não é universal. A razoabilidade, por sua vez, funda o empreendimento justificatório que está no cerne do liberalismo. É por serem razoáveis que os participantes do debate público podem reivindicar o direito e assumir o dever de justificação: este último exige que todos adotem o olhar da razão pública ao justificar o exercício de seu poder, como no caso do voto e ao defender suas posições na esfera política.⁴⁵⁰

Sandel (1998) pontua que um dos ideais que o liberalismo político quer promover é o ideal de respeito mútuo entre cidadãos que professam doutrinas religiosas, morais e rivais. Dessa forma, se traduzirmos esse respeito como uma “concepção deliberativa” que compreende as doutrinas morais e religiosas dos cidadãos, no nível em que nos comprometemos com essas doutrinas, escutando-as e aprendendo o que elas têm a dizer, inclusive nas questões políticas, tal postura de respeito e de reciprocidade:

dá-nos uma razão pública mais espaçosa do que aquela que o liberalismo tem para nos oferecer. É também um ideal mais apropriado para uma sociedade pluralista. Na medida em que as nossas divergências morais e religiosas refletem a pluralidade última de bens humanos, um modo deliberativo de respeito permitir-nos-á apreciar melhor os bens distintivos expressos pelas nossas vidas diferentes.⁴⁵¹

Como pretende-se mostrar, não fica claro que o discurso religioso é menosprezado no fórum político da razão pública. Logo, esse modo deliberativo de respeito apontado por Sandel é encontrado em Rawls através dos conceitos do critério da reciprocidade, dever de civilidade, respeito mútuo e, como procura-se expor, através do conceito de razoabilidade.

Na ideia de democracia deliberativa rawlsiana deve-se respeitar o critério da reciprocidade que é “um dever que deriva da ideia de razoabilidade”⁴⁵². Aliás, a liberdade de consciência e de pensamento fundamentam-se na ideia do razoável. Desse modo, a razoabilidade é um conceito essencial para uma inserção mais inclusiva do discurso religioso na razão pública.

A razoabilidade é um dos valores políticos provenientes de concepções razoáveis, sendo também um critério de correção para a deliberação e justificação pública. “Para Rawls, a

⁴⁵⁰ SALA, 2012, p. 4.

⁴⁵¹ SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 218.

⁴⁵² RAWLS, 2005, p. xli (nota de rodapé 14).

razoabilidade é certamente a principal característica dos cidadãos em uma política democrática”⁴⁵³.

O critério da razoabilidade atua com um corretivo nas situações extremas onde a aplicação do direito se revela desarrazoada, para tanto, ele afasta a aplicação de uma norma jurídica para o caso quando sua aplicação se mostrar irracional. Assim, a razoabilidade (dever de equidade), conforme a filosofia de Rawls, deve ser entendida como um critério de justiça agindo na limitação e condicionamento da ideia do racional⁴⁵⁴.

PL visa encontrar a justificação mais razoável da base da unidade social numa democracia constitucional, essa base necessita de razoabilidade do início ao fim. Em primeiro lugar, ela requer uma estrutura básica social regulada por uma família de concepções liberais que são razoáveis e entende que as doutrinas abrangentes subscrevem algum componente dessa família de concepções. Por último, quando a deliberação política discutir os fundamentos constitucionais e questões de justiça básica, suas decisões serão razoáveis quando justificarem suas razões por, pelo menos, um dos componentes dessa família de concepções razoáveis⁴⁵⁵.

A ideia é que uma concepção política de justiça, fruto da ponderação dos diversos princípios e valores de uma família de concepções razoáveis, pode ser partilhada por todos, mas doutrinas abrangentes não, algumas por seu conceito de verdade ou por pontos inflexíveis. Com isso, há uma distinção entre uma estrutura pública de justificação razoavelmente aceita pelos cidadãos em questões políticas da razão pública – onde há o dever moral de justificação da cláusula –, e as várias bases de justificação não públicas das doutrinas abrangentes da cultura pública de fundo, onde a cláusula não incide.

Numa democracia constitucional as doutrinas religiosas e as demais doutrinas abrangentes têm um papel importante na formação de condutas e razões politicamente razoáveis⁴⁵⁶ para a estabilidade e cooperação social. Nessa sociedade, o razoável tem o papel

⁴⁵³ AUDARD, 2007, p. 205.

⁴⁵⁴ Cf. PINHEIRO, B. *Hermenêutica constitucional*. 2. ed. Belo Horizonte, São Paulo : D’Plácido, 2021, p. 175.

⁴⁵⁵ Cf., RAWLS, 2005, p. xlvi-xlvii.

⁴⁵⁶ “O que é politicamente razoável e não razoável não deve ser decidido pela concepção de razão estabelecida numa ou noutra doutrina abrangente. Em vez disso, no liberalismo político, a noção de razoabilidade, tal como a noção de ser racional, é condicionada pela razão pública e pelos requisitos da justificação política pública. Recorde-se que entre os valores políticos da razão pública estão as diretrizes para a investigação livre e pública, a utilização adequada dos conceitos de julgamento, inferência e prova, e virtudes políticas como a razoabilidade, a imparcialidade e a prontidão para honrar o dever de civilidade, que tornam possível a discussão pública fundamentada. Não podemos gerar os requisitos da razão pública e de uma concepção política liberal começando ‘fora’ da discussão política com uma ou outra concepção filosófica da razão e da razoabilidade. A razão e a razoabilidade têm de receber uma interpretação político-moral em termos do que é apropriado exigir ou esperar dos outros na sua qualidade de cidadãos democráticos. Assim, Rawls especifica a ideia de pessoas morais livres e iguais, implícita na cultura democrática, e os seus interesses civis fundamentais; depois, constrói o relato dos valores políticos, da razão pública e da razoabilidade política nessas bases” (FREEMAN, 2001, p. 54).

de articular os valores políticos, proporcionar uma base pública de justificação e especificar que os princípios e ideais da concepção política fundamentam-se nos princípios da razão prática e nas concepções de sociedade e pessoa.

Apesar de a razoabilidade tornar-se um critério de justificação no fórum político, essa justificação não admite uma argumentação fraca do tipo que alegue validade por sua “própria razoabilidade intrínseca”. A justificação é construída refletidamente com as ideias e princípios endossados pelas convicções ponderadas de justiça política dos cidadãos, ou seja, são fruto da deliberação em equilíbrio reflexivo amplo, o qual está diretamente ligado à ideia de justificação pública⁴⁵⁷.

É com base na ideia de justificação pública que a justiça como equidade planeja moderar os dissensos políticos irreconciliáveis e ordenar as estruturas institucionais para uma cooperação social e decisões políticas equitativas.

Para realizar esse objetivo tentamos elaborar, a partir das ideias fundamentais implícitas na cultura política, uma base pública de justificação que todos os cidadãos, considerados razoáveis e racionais, possam endossar a partir de suas próprias doutrinas abrangentes. Caso isso se concretize, temos um consenso sobreposto de doutrinas razoáveis (§ 11), e com ele, a concepção política asseverada em equilíbrio reflexivo. É esta última condição, de reflexão ponderada que, entre outras coisas, distingue a justificação pública de um mero acordo.⁴⁵⁸

O liberalismo político rawlsiano especifica três tipos diferentes de justificação. O primeiro tipo de justificação é *pro tanto*. Na razão pública, a justificação da concepção política considera que os valores políticos por ela relacionados podem ser geridos ou equilibrados de forma que propiciem uma resposta razoável pela própria razão pública à maioria das questões sobre elementos constitucionais e temas de justiça básica. A justificação *pro tanto* analisa as questões políticas para ver se uma concepção de justiça pode fornecer uma resposta razoável e se essa justificação pode ser recebida pelas doutrinas abrangentes desde que todos os valores sejam computados⁴⁵⁹.

A segunda forma é a justificação plena. Ela é realizada por um cidadão individual que acolhe a justificativa da concepção política e completa a justificação, incorporando-a na sua doutrina abrangente como verdadeira ou razoável. Essa junção depende dos valores não políticos que essa doutrina permitir endossar. A terceira forma é a justificação pública pela sociedade política, ela trabalha as ideias de consenso sobreposto razoável, estabilidade pelas

⁴⁵⁷ Cf. RAWLS, 2001a, p. 26.

⁴⁵⁸ RAWLS, 2001a, p. 29.

⁴⁵⁹ Cf. RAWLS, 2005, p. 386.

razões certas e legitimidade. Nela, a justificação pública acontece quando os cidadãos razoáveis concordam numa justificação da concepção política compartilhada, incorporando-a em suas doutrinas razoáveis. Os cidadãos razoáveis consideram-se como pessoas que endossam a mesma concepção política e essa consideração recíproca cria a qualidade moral da cultura pública da sociedade política⁴⁶⁰.

A justificação pública é aquela onde a concepção política compartilhada é o espaço comum onde os cidadãos razoáveis consideram-se reciprocamente em equilíbrio reflexivo geral e amplo ao endossar a concepção política conforme suas doutrinas razoáveis. Quando existe um consenso sobreposto razoável, a concepção política da sociedade política pode ser publicamente justificada. Da mesma forma, quando consideramos os juízos ponderados dos demais cidadãos, é que um equilíbrio reflexivo amplo e geral conforme a justificação pública proporciona a melhor justificação, conectada às ideias de estabilidade e legitimidade para a concepção política em vigor.

O caso básico da justificação pública é aquele em que a concepção política compartilhada é assegurada em equilíbrio reflexivo completo, isto é, amplo e geral, afirmando a concepção política sobre a base de suas várias doutrinas abrangentes razoáveis. Assim, para dar a justificação pública da concepção política de justiça deve existir um consenso sobreposto e isso implica levar em consideração as convicções ponderadas dos outros cidadãos razoáveis, que dizer, implica reconhecer o pluralismo razoável. Esse equilíbrio reflexivo com respeito à justificação pública fornece a melhor justificação da concepção política de justiça. Essa justificação pública corresponde ao ponto de vista dos “cidadãos” em uma sociedade bem-ordenada no procedimento de consenso sobreposto razoável.⁴⁶¹

Mas, as doutrinas abrangentes religiosas podem participar dessa justificação sem precisar desconsiderar suas crenças? Para Rawls, a resposta é sempre que as doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas ou morais apresentem justificativas públicas razoáveis, seus discursos podem ser considerados positivamente nas deliberações e decisões públicas⁴⁶².

As doutrinas que diferentes associações cultivam e difundem – como exemplos, pensemos nas associações religiosas de todos os tipos – desempenham papel fundamental para tornar a justificação pública possível. É dessa forma que os cidadãos adquirem suas doutrinas abrangentes. Além disso, estas doutrinas têm sua própria vida própria e uma história à parte de seus adeptos atuais e persistem de uma geração a outra. O apoio recebido dessas doutrinas tem bases importantes no caráter de distintas associações e esse é um fato fundamental sobre a sociologia política de um regime

⁴⁶⁰ Cf. RAWLS, 2005, p. 386-387.

⁴⁶¹ COITINHO, D. *Justiça e coerência: ensaios sobre John Rawls*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 57.

⁴⁶² Cf. RAWLS, 2005, p. 387.

democrático – crucial para fornecer uma base profunda e duradoura para sua unidade social.⁴⁶³

A justificação pública procura a definição de uma justificação coerente com uma concepção política de justiça que reconhece o pluralismo razoável da sociedade. Tal justificação provém de um consenso das premissas básicas aceitáveis que, apesar das discordâncias, os cidadãos podem concordar razoavelmente em alguns pontos principais. O objetivo prático desse modelo de justiça é diminuir os desacordos razoáveis⁴⁶⁴ nos pontos mais controversos acerca dos elementos constitucionais essenciais. Por isso, essa justificação se relaciona com as ideias de equilíbrio reflexivo, de consenso sobreposto e de razão pública.

É oportuno destacar que a justificação, na perspectiva rawlsiana, se dirige aos que discordam de nós ou nos fazem algum tipo de oposição. Não haveria necessidade de justificação se não existissem “conflitos de julgamento” no referente às questões de justiça política (...). O que a justificação tem em vista é a demonstração da razoabilidade dos princípios a serem adotados como base para os juízos políticos. Se a concepção política estabelece uma “base comum” para os cidadãos é porque o intuito é convencer a todos de sua razoabilidade e não de sua veracidade. A justificação parte dessa base comum que, na prática, são os elementos constitucionais essenciais.⁴⁶⁵

Em Rawls, o conceito do razoável por várias vezes é destacado como sendo somente um critério prático, e não epistemológico, mas ele aceita que o conceito tem elementos epistemológicos, principalmente enquanto um ideal político de cidadania democrática no qual a ideia de razão prática está inclusa. Entretanto, o razoável também é entendido como equiparável a “premissas verdadeiras” e “premissas aceitáveis” na justificação. Mas o que isso quer dizer?⁴⁶⁶

Uma possibilidade interpretativa seria compreender este recurso como uma estratégia pragmatista e procedimentalista de verdade, de forma que juízos morais ponderados

⁴⁶³ RAWLS, 2005, p. 389-400.

⁴⁶⁴ “Pessoas razoáveis podem ter concepções diferentes. Esse é o fenômeno que John Rawls descreveu como ‘desacordo razoável’. Assim coloca-se a questão sobre se a inevitabilidade do desacordo razoável constitui um argumento contra a ponderação. Não é difícil chegar a uma resposta. Desacordos razoáveis há em todos os campos do direito. Em toda subsunção sob uma regra pode ocorrer ambiguidade, vagueza ou abertura avaliativa. Nesses casos a argumentação não é capaz de levar a soluções inquestionáveis ou dificilmente questionáveis, ou seja, a um consenso; ela pode terminar em desacordos razoáveis, em que o acordo não coloca em dúvida a razão da maioria, e levar a agudos confrontos religiosos, político se filosóficos que em casos extremos questionam o sistema jurídico como um todo”. ALEXY, R. *Teoria discursiva do direito*. Trad. Alexandre Trivisonno. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 422.

⁴⁶⁵ WEBER, 2023, p. 246.

⁴⁶⁶ Cf. COITINHO, D. Razoabilidade e Ontologia Social em John Rawls. *Sofia*, Espírito Santo, Brasil, v. 6, n. 1, p. 48–61, 2017, p. 58-59. DOI: 10.47456/sofia.v6i1.16033. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/16033>. Acesso em: 20 set. 2023.

poderiam ser tomados como verdadeiros a partir dos procedimentos de construção e justificação. Por exemplo, dizer que “a intolerância religiosa e a escravidão são injustas” a partir dos procedimentos de deposição original/véu da ignorância e equilíbrio reflexivo amplo, respectivamente, implicaria dizer que “não devemos ser intolerantes” ou que “o Estado tem legitimidade em punir o intolerante”, o que pode ser equivalente (pragmaticamente) a dizer que é verdadeiro que a “intolerância religiosa é injusta”. Se esta interpretação for possível, então, a pretensa fraqueza epistemológica da teoria se dissolveria.⁴⁶⁷

A justificação pública não é somente uma argumentação adequada e racional, é uma argumentação razoável⁴⁶⁸ e, portanto, é voltada aos outros. Essa justificação considera as premissas básicas que já concordamos e acreditamos que outros cidadãos poderiam razoavelmente concordar em torno de um consenso político de uma concepção política. Daí usamos a cláusula da razão pública para não justificarmos⁴⁶⁹ nossas razões somente em nossas doutrinas, mas ponderamos estas ao lado dos princípios e valores políticos. Esse tipo de raciocínio público leva, em um equilíbrio reflexivo amplo, a uma justificação pública, deliberada e legítima de nossas principais decisões, contribuindo para a estabilidade democrática⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ COITINHO, 2007, p. 59.

⁴⁶⁸ “Apenas a existência de uma argumentação, que não seja nem coerciva nem arbitrária, confere um sentido à liberdade humana, condição de exercício de uma escolha racional. Se a liberdade fosse apenas adesão necessária a uma ordem natural previamente dada, excluiria qualquer possibilidade de escolha; se o exercício da liberdade não fosse fundamentado em razões, toda escolha seria irracional e se reduziria a uma adesão arbitrária atuando num vazio intelectual. Graças à possibilidade de uma argumentação que forneça razões, mas razões não-coercivas, é que é possível escapar ao dilema: adesão a uma verdade objetiva e universalmente válida, ou recurso à sugestão e à violência para fazer que se admitam suas opiniões e decisões”. PERELMAN, C; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 3 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, p. 581.

⁴⁶⁹ Os agentes públicos, regidos pelas normas de direito público, devem seguir o princípio da motivação, no sentido de sempre exporem os fundamentos que embasaram determinada decisão. “Será principalmente nos atos discricionários que a motivação se mostra mais necessária, já que o administrador deverá justificar a escolha feita, indicando que escolheu o melhor conteúdo para o ato, mostrando o bom uso dos princípios da razoabilidade e da proporcionalidade”. ROSSI, L. *Manual de direito administrativo*. 6. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2020, p. 213.

⁴⁷⁰ “A legitimidade é o resultado do uso da ‘razão pública’, ‘filtrada’, diz Habermas, ou ‘regulada’, diz Rawls, de modo a chegar a um consenso que não seja simplesmente um *modus vivendi* entre doutrinas concorrentes. Como consequência, a esfera política tem uma relação especial com a concepção pública de justiça: ela deve aplicá-la e sustentá-la de forma estável e baseada em princípios como condição para seu uso legítimo do poder. Também é regulada por ela, pois os cidadãos estabelecem um ‘equilíbrio reflexivo’ entre seus pontos de vista pessoais considerados e os princípios de justiça, e verificam se são compatíveis. A estabilidade democrática e a possibilidade de um consenso político dependem da possibilidade de coordenar esses diferentes níveis de forma livre e pública, e não de suprimi-los, como nos regimes autoritários ou totalitários. ‘A concepção política de justiça e o ideal de honrar a razão pública se apoiam mutuamente’. No final, as ‘normas coercitivas a serem promulgadas na forma de lei legítima’ e a concepção política de justiça acordada são justificadas e legitimadas pelo uso da razão pública. Tanto Rawls quanto Habermas compartilham uma visão ‘deliberativa’ da legitimidade” (AUDARD, 2011, p. 234-235).

O raciocínio público é essencialmente uma conduta justificatória para alcançarmos decisões políticas legítimas com base em razões públicas. Ele auxilia os cidadãos nos objetivos de estabilidade e unidade social ao incentivar sentimentos de amizade cívica e coopera na demonstração mútua de seu compromisso com a razoabilidade e a razão pública durante a deliberação⁴⁷¹.

O raciocínio público, que implica restrição no apelo a justificativas doutrinárias em certos casos, deve ser frequentemente complementado por outras formas de discurso que permitam aos cidadãos trazer seus pontos de vista não políticos para o fórum político público e demonstrar uns aos outros seu compromisso com objetivos políticos razoáveis. Essa sugestão pode ser uma surpresa para os críticos que interpretaram erroneamente Rawls como uma trivialização da crença religiosa ou como uma visão exclusivista da razão pública que relegaria todo discurso abrangente à esfera “privada”. Como se vê, a apresentação pública de doutrinas abrangentes é inteiramente consistente com a ideia de razão pública e, especialmente, com as formas de discurso associadas ao que Rawls chama de “visão ampla da cultura política pública” (...) ⁴⁷²

Assim, um discurso religioso com uma argumentação razoável pode muito bem ser utilizado e considerado na razão pública. A sensibilidade de Rawls quanto a esses discursos singulares é vista na apresentação de alguns tipos de argumentações não públicas que os grupos sociais podem usar nas deliberações públicas. Uma dessas formas é a declaração. Nessa argumentação, cada cidadão declara sua doutrina abrangente (religiosa ou não) para demonstrar aos outros cidadãos, como nossa doutrina pode endossar uma concepção política razoável de justiça.

Nesse sentido, cidadãos religiosos podem usar a parábola cristã do Bom Samaritano para justificar como sua doutrina defende o cuidado àqueles mais necessitados e, com isso, mostrar que endossam os valores políticos de uma justificação pública com base em sua doutrina. Isso termina por expressar um respeito mútuo para com os demais que podem passar a ver certos grupos como razoáveis e não como sectários. Esse discurso do tipo ‘declaração’ e uma conduta coesa com esse modo de argumentação pode desenvolver os laços de amizade cívica⁴⁷³.

Lucas, 10: 29-37. É fácil perceber que a parábola do Evangelho poderia ser usada para dar sustentação ao dever moral imperfeito de ajuda mútua, tal encontrado, digamos, no quarto exemplo de Kant na *Grundlegung*. (...) Para formular um exemplo adequado recorrendo somente a valores políticos, considere-se uma variante do princípio de diferença ou de outra ideia análoga. Poder-se-ia entender o princípio como

⁴⁷¹ Cf. BOETTCHER, 2004, p. 616-617.

⁴⁷² BOETTCHER, 2004, p. 617.

⁴⁷³ Cf., RAWLS, 2005, p. 465.

propiciando uma atenção especial para com os pobres, como na doutrina social católica.⁴⁷⁴

No trecho citado, fica claro como um discurso religioso razoável pode estar em harmonia com uma doutrina filosófica razoável e que a própria concepção política de justiça como equidade também possui conceitos – como o princípio de diferença – que podem ser harmonizados com elementos de uma doutrina religiosa.

Outra forma de discurso é a conjectura. Nela, os cidadãos argumentam conforme no que acreditam ou conjecturam “que sejam as doutrinas abrangentes de outras pessoas, religiosas ou seculares, e tentamos mostrar-lhes que, apesar do que possam pensar a respeito, ainda assim podem endossar uma concepção política razoável que proporcione uma base para razões públicas”⁴⁷⁵. Geralmente as pessoas usam a conjectura quando não entendem bem uma ideia ou para ilustrar sua própria argumentação de forma mais prática.

Uma última forma de argumento não público é “dar testemunho”. Esse discurso é geralmente apresentado numa sociedade bem-ordenada, onde os votos dos cidadãos são de acordo com sua concepção mais razoável de justiça política. Porém, algumas pessoas podem discordar dessa concepção e quando o fazem não se utilizam da desobediência civil, antes, embasam suas razões em princípios não liberais (como doutrinas religiosas) e leis que entendem respaldar sua dissidência.

Presumo que os quacres aceitam a democracia constitucional e aquiescem à sua lei legítima, mas simultaneamente é razoável que possam expressar o fundamento religioso de seu pacifismo. (...) Embora, de modo geral esses cidadãos endossem concepções políticas razoáveis de justiça, que dão sustentação a uma sociedade democrática constitucional, nesse caso, não obstante, sentem que devem não apenas deixar que outros cidadãos conheçam a sua base profunda de sua vigorosa oposição, mas também dar testemunho de sua fé ao fazê-lo. Ao mesmo tempo, os que dão testemunho aceitam a ideia de razão pública.⁴⁷⁶

Novamente, o exemplo apresentado por Rawls é sobre um discurso religioso razoável, que endossa uma concepção política de uma sociedade democrática e sua razão pública. Embora esses cidadãos não concordem com todos os termos do resultado de uma votação, eles não descumprem a lei, mas apresentam suas razões contrárias de forma expositiva, dando

⁴⁷⁴ RAWLS, 2005, p. 465 (nota de rodapé 55).

⁴⁷⁵ RAWLS, 2005, p. 465-466.

⁴⁷⁶ RAWLS, 2005, p. 466.

testemunho com base em sua doutrina religiosa. Assim, cumprem não somente o dever de civilidade e o critério de reciprocidade, como também satisfazem o requisito da cláusula.

Lado outro, sendo a religião uma parte constitutiva da vida de cidadãos religiosos, nem sempre essa espécie de tradução é feita de forma automática ou sem nenhuma consideração de raciocínio. Apesar do paradoxo entre razões religiosas e seculares, Rawls não deseja que os cidadãos de fé esqueçam sua doutrina durante as deliberações públicas, mas que interpretem seus compromissos religiosos de forma que estes transmitam – ou mesmo exijam – respeito por parte dos demais cidadãos. Um cidadão religioso prestes a falar ou atuar no espaço público poderia raciocinar, a título de exemplo, da seguinte forma⁴⁷⁷:

“Eu sei qual resultado político seria agradável a Deus. Mas não posso demonstrar este conhecimento aos meus concidadãos de uma forma que lhes seja acessível. Forçar-lhes a decisão correta sem poder mostrar-lhes por que é correta — isso não seria um serviço a Deus, mas, pelo contrário, negaria a liberdade que Deus lhes deu. Exortá-los a aceitar esta verdade sem serem capazes de lhes mostrar os seus fundamentos seria negar-lhes o respeito que lhes é devido, como igualmente dotados de razão pelo nosso Criador. No discurso político público, devo, portanto, apelar para os valores e fatos que todos os cidadãos podem reconhecer em conjunto e devo apoiar quaisquer decisões políticas que pareçam mais razoáveis nesta base. Algumas dessas decisões políticas irão contra as verdades religiosas. Mas, do ponto de vista divino, este é um mal menor do que negar a outros cidadãos o respeito que lhes é devido como criaturas dotadas de razão e consciência.”⁴⁷⁸

Esse raciocínio exemplificativo exprime a ideia de que as pessoas religiosas podem respeitar o dever de civilidade não apesar das suas crenças religiosas, mas por causa delas. Outro ponto de vista é que não devemos focar demais em eventuais restrições que os crentes devem cumprir para serem cidadãos democráticos, mas encorajá-los a encontrarem em suas próprias doutrinas os fundamentos para respeitar os demais cidadãos, ainda que não compartilhem da mesma doutrina⁴⁷⁹.

Com a permanência do dissenso em várias questões sociais, muitos princípios e valores políticos⁴⁸⁰ de uma concepção política e da razão pública, podem ser harmonizáveis desde que

⁴⁷⁷ Cf. POGGE, 2007, p. 140-141.

⁴⁷⁸ POGGE, 2007, p. 141.

⁴⁷⁹ Cf. DOMBROWSKI, 2011, p. 108.

⁴⁸⁰ Por outro lado, “não é função de uma democracia constitucional promover ou impedir intencionalmente as crenças ou doutrinas religiosas dos cidadãos. Razões e motivos religiosos não são motivos legítimos para defender políticas públicas e decidir leis, a menos que sejam consistentes com os interesses civis dos cidadãos democráticos e com os valores políticos de justiça e razão pública. Estes valores políticos fornecem as bases legítimas para justificações políticas públicas de leis e políticas públicas entre cidadãos livres e iguais numa sociedade democrática” (FREEMAN, 2001, p. 55).

os diversos discursos, dentre eles o religioso, sejam dotados de razoabilidade. Pelo que, não há uma supervalorização do discurso secular no momento da justificação pública, mas que os valores e princípios constitucionais possam ser respeitados por todas as doutrinas abrangentes. Esse respeito ao consenso constitucional estabelecido, com os devidos ajustes, pode levar a um consenso sobreposto razoável.

A questão da concepção de razoabilidade é ela abranger uma variedade de temas que vão além do político, bem como pode ser utilizada como um critério último de correção⁴⁸¹ sem se basear no conceito de verdade (juízo moral verdadeiro) de determinadas doutrinas. A correção aqui é no sentido de adequação e coerência de nossos raciocínios, em equilíbrio reflexivo amplo, para obtenção de consenso em torno de um politicamente razoável.

Entretanto, como a razoabilidade poderia cair na subjetividade, este trabalho propõe a utilização do equilíbrio reflexivo enquanto método de justificação para tornar a deliberação política da razão pública mais ampla e inclusiva com os discursos religiosos. Em PL, a justificação pública tem a razoabilidade como um dos critérios de ponderação, sendo um princípio que pode ser compreendido e endossado pelos cidadãos, ao contrário de conceitos dogmáticos que podem gerar mais dissenso. Sendo que a concepção política visa a estabilidade política pelas razões certas, e não um mero *modus vivendi*, propõe-se o uso da razoabilidade como um dos critérios endossáveis de justificação na deliberação⁴⁸² da razão pública.

Para Rawls, a concepção política de justiça é uma concepção de objetividade. Essa objetividade possui cinco elementos essenciais. Primeiro, uma concepção de objetividade deve firmar uma estrutura pública de pensamento adequada para que nossos julgamentos obtenham conclusões justificadas em razões e evidências, após deliberação e cuidadosa reflexão. Se a ideia de raciocínio e julgamento for aplicável às proposições políticas e morais, ao invés da mera expressão de preferências pessoais, seremos capazes de desenvolver julgamentos conforme critérios e evidências reconhecidos por todos⁴⁸³. Em PL, essa estrutura de deliberação é expressa na concepção política de justiça como equidade.

⁴⁸¹ “(...) *conception of reasonableness as its final criterion of correctness*” (RAWLS, 2005, p. 126, nota de rodapé 34).

⁴⁸² É na deliberação política, com base na Constituição e nos princípios e valores políticos que ponderamos o que será considerado razoável, “a razoabilidade não deve ser entendida como uma norma que permite que Rawls ou qualquer outro teórico contorne a deliberação política pública, determinando exatamente quais leis e políticas devem ser adotadas em casos específicos” (BOETTCHER, 2004, p. 600).

⁴⁸³ Cf. RAWLS, 2005, p. 110.

Um segundo elemento essencial de objetividade é caracterizar um conceito de juízo correto como verdadeiro ou razoável. No construtivismo político os julgamentos corretos são vistos como razoáveis, ou seja, são julgamentos embasados na preponderância de razões advindas dos princípios de justiça e não de alguma autoridade ou conceito de verdade. O terceiro elemento de uma concepção de objetividade requer uma ordenação das razões, obtidas por seus princípios e critérios, que os cidadãos devem ponderar e agir em determinadas circunstâncias.

Como quarto elemento, é necessário distinguir o ponto de vista objetivo do ponto de vista de qualquer agente específico, ou seja, não devemos supor que o mero fato de nós ou determinado grupo considerarmos algo justo ou razoável seja suficiente para tal. O quinto elemento é que uma concepção de objetividade possui uma interpretação do que deve ser considerado para a concordância de julgamento entre pessoais razoáveis⁴⁸⁴.

No construtivismo político⁴⁸⁵, as pessoas razoáveis são capazes de aprender e aplicar os conceitos e princípios da razão prática e, se não chegarem à mesma conclusão, podem alcançar conclusões análogas. Esses cinco elementos essenciais de objetividade são necessários para uma base de justificação pública e compartilhada que no liberalismo político é expressa em sua concepção de julgamento razoável⁴⁸⁶, deixando o julgamento moral verdadeiro para as doutrinas abrangentes. Mas por que a razoabilidade? Porque:

É pelo razoável que entramos no mundo público de outros e nos dispomos a propor ou aceitar, segundo o caso, princípios razoáveis que especifiquem termos equitativos de cooperação. Estes princípios resultam de um procedimento de construção que expressa os princípios da razão prática, conjugados às concepções apropriadas de sociedade e pessoa, e, como tais, podem ser empregados para fundamentar nossos juízos como razoáveis. Juntos, nos fornecem uma concepção política de justiça para

⁴⁸⁴ Cf. RAWLS, 2005, p. 110-111.

⁴⁸⁵ “Rawls afirma que, se os princípios morais são o resultado de construções, eles não são arbitrários. Eles são apoiados por uma ampla gama de visões filosóficas e religiosas. O construtivismo está, portanto, intimamente ligado aos ideais de Rawls de democracia deliberativa e razão pública. (...) uma doutrina que seja praticamente autônoma deve proceder de uma construção da justiça, ou seja, de nossas próprias visões ponderadas sobre a justiça. Não há outro tribunal de apelação. Não podemos ir além de nossa razão prática compartilhada e de nossas próprias crenças ponderadas, mutuamente ajustadas com nossos princípios em equilíbrio reflexivo. Enquanto essas visões não forem construídas publicamente, elas não terão autoridade. Assim como Kant, Rawls acredita que a autoridade da razão deve ser construída ou instituída por agentes humanos. (...) O construtivismo produz normas sociais e políticas com base em nossas próprias concepções de justiça como membros de uma democracia em funcionamento, e o fato de elas estarem corretas ou não, não é uma função de sua verdade avaliada teoricamente, mas sim de sua razoabilidade avaliada na prática. Ela enfatiza os objetivos práticos de uma teoria da justiça e recusa qualquer derivação fundamental de normas de uma ordem moral independente que contradiga a autonomia das pessoas” (AUDARD, 2007, p. 55).

⁴⁸⁶ “Quando Rawls diz que a concepção pública de justiça fornece um ponto de vista para ‘julgar’ as reivindicações concorrentes dos cidadãos, eu entendo que ele quer dizer que a concepção fornece valores e princípios com base nos quais as questões de justiça básica devem ser resolvidas e regras de raciocínio para passar desses valores e princípios para um acordo” (WEITHMAN, 2015, p. 85).

julgar nossas instituições básicas e especificar os valores políticos de acordo com os quais essas instituições podem ser avaliadas. Os elementos essenciais da objetividade são, portanto, as características necessárias a uma estrutura de pensamento e juízo, se o que se quer é que essa estrutura possa se constituir uma base pública e aberta de justificação para cidadãos considerados livres e iguais. Quando os cidadãos compartilham uma concepção política e razoável de justiça, compartilham também uma base comum mediante a qual a discussão pública de questões fundamentais pode se processar.⁴⁸⁷

Desse modo, defende-se que a concepção política de justiça oferece aportes necessários para a utilização da razoabilidade e do uso do equilíbrio reflexivo para incluir de forma mais fluida na razão pública a linguagem religiosa. Tal proposta é dotada de originalidade, no sentido de pensar a razoabilidade como um critério de deliberação e justificação tão importante quanto o critério da reciprocidade, afinal esse critério provém do conceito de razoabilidade⁴⁸⁸.

Ademais, a razoabilidade tem um aspecto político na conciliação entre as diversas vozes e reivindicações das doutrinas abrangentes, para tanto, a deliberação pública de PL pressupõe um discurso mais respeitoso, sua “linguagem é a linguagem da razoabilidade em nome da ‘abstinência epistêmica’”⁴⁸⁹.

A razoabilidade possibilita uma via para um consenso praticável entre razões “inclusivas” e princípios de justiça. A conciliação entre a concepção política e as doutrinas abrangentes precisa que os cidadãos sejam razoáveis no sentido de compreenderem a concepção política através de sua própria doutrina abrangente. A maneira como essa vinculação ocorre necessita de razoabilidade, pois em casos de dissenso entre a própria moralidade e as normas do que é justo, a razoabilidade mira na esfera de interseção formada por valores políticos derivados da cultura política pública da sociedade que podem ser endossados pelos cidadãos⁴⁹⁰.

É claro que existirão grupos que podem alegar serem perseguidos e que precisam de uma liberdade de expressão cada vez maior, porém, o exercício do poder político também deve ser dotado de razoabilidade para que a reciprocidade e os direitos dos demais cidadãos não sejam sobrepujados. Nesse sentido, Nussbaum entende que a discussão de Rawls “sobre

⁴⁸⁷ RAWLS, 2005, p. 114-115.

⁴⁸⁸ “Esse é um dever [dever de respeitar o critério da reciprocidade] que deriva da ideia de razoabilidade” (RAWLS, 2005, p. xlv, nota de rodapé 14).

⁴⁸⁹ AUDARD, 2007, p. 198

⁴⁹⁰ SALA, 2012, p. 45-56.

liberdade de expressão em *Liberalismo Político* é um embate perfeitamente corrente de raciocínio jurídico”⁴⁹¹.

Como destaca Puyol (2015), Rawls concebe a liberdade como uma condição política dos cidadãos e estes precisam se compreender enquanto “cidadãos livres e iguais, dispostos a chegar a um acordo sobre como conviver no espaço público”⁴⁹². Nussbaum (2006), ao comentar Rawls, entende que “parece ser razoável para as pessoas concordar com um grupo de direitos constitucionais fundamentais que forneçam a base para muitos modos de vida, direitos que parecem inerentes à ideia de dignidade da pessoa humana”⁴⁹³.

O termo direitos fundamentais “se aplica para aqueles direitos do ser humano reconhecidos e positivados na esfera do direito constitucional positivo de determinado Estado”⁴⁹⁴. Os direitos e garantias fundamentais, apesar de sua importância na estrutura jurídica de um Estado, não têm um caráter absoluto⁴⁹⁵, sendo passíveis de limitações por parte do legislador constitucional ou ordinário, as quais podem ser feitas:

por um juízo de ponderação calcado no princípio da razoabilidade. Não se admite um direito absoluto, logo é possível restringir-se todo e qualquer direito, desde que tal restrição legal seja estabelecida de forma razoável, sem extirpar o núcleo essencial do direito fundamental. Enfim, desde que a restrição seja necessária, adequada e proporcional, é de se considerá-la legítima e constitucional.⁴⁹⁶

Como colocado, a razão pública não restringe de forma discriminatória a linguagem religiosa e sua livre manifestação se ela for razoável e tolerante. Ainda que ela seja desarrazoada, ela deve ser ouvida, porém, se seu argumento for irrazoável, não terá respaldo legal nem apoio das demais doutrinas razoáveis. Afinal, na democracia deliberativa há a necessidade de uma devida ponderação reflexiva, pesando cada argumento e contra-argumento

⁴⁹¹ NUSSBAUM, M. *Frontiers of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006, p. 175.

⁴⁹² PUYOL, Á. *Rawls: el filósofo de la justicia*. Barcelona: Bonal letra Alcompas, 2015, p. 31-32.

⁴⁹³ NUSSBAUM, 2006, p. 182.

⁴⁹⁴ SARLET, I. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 10. ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 29.

⁴⁹⁵ Sarlet (2009) entende que não há um fundamento absoluto dos direitos fundamentais, porém, isso “não significa a evidência, nem a ausência de uma fundamentação histórica, filosófica, sociológica, política, jurídico-positiva e até mesmo econômica dos direitos fundamentais (assim como dos direitos humanos) sem falar na relevância desta fundamentação para efeitos da legitimação dos direitos fundamentais e para a sua implementação concreta pelo Estado e pela sociedade [...]. Importante é, neste particular e neste contexto, a constatação de que os direitos fundamentais são, acima de tudo, fruto de reivindicações concretas, geradas por situações de injustiça e/ou de agressão a bens fundamentais e elementares do ser humano” (SARLET, 2009, p. 52-53).

⁴⁹⁶ MOTTA, S. *Direito Constitucional: Teoria, Jurisprudência e Questões*. [versão digital] 27. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2018, p. 220.

para a produção de decisões e normas adequadamente fundamentadas. Esse processo é realizado no equilíbrio reflexivo amplo.

Uma das problemáticas do discurso religioso no fórum político é a preocupação de que as doutrinas religiosas não cumpram a cláusula. Mas, se essas doutrinas religiosas forem razoáveis, elas podem ponderar suas razões conforme o critério da reciprocidade e da razoabilidade e alcançar algum nível de convergência argumentativa em equilíbrio reflexivo amplo.

Como colocado, alguns críticos, como Habermas, acusam Rawls de uma visão restritiva do papel político das religiões, onde somente elas devem traduzir sua linguagem no debate público enquanto as demais doutrinas abrangentes não precisam. Dworkin, por exemplo, reconhece que as religiões têm dificuldade de defender seus pontos de vista em um ambiente público⁴⁹⁷.

De outro lado, a concepção política de justiça não deve ser interpretada como neutra ou secular, afinal, ela não requer que as religiões se conciliem mutuamente em nome da razoabilidade, mas que endossem a concepção pública de justiça e possam participar ativamente das argumentações públicas⁴⁹⁸.

o que é notável na visão de Rawls é que, ao contrário da tendência dominante nas democracias contemporâneas, ele vê as doutrinas religiosas como participantes plenas do debate público como parte da cultura pública de fundo e do consenso sobreposto, e não aceita a visão atual sobre a “privatização” das religiões como consequência da separação entre Estado e Igreja. Esse é um ponto extremamente importante para os cidadãos de fé.⁴⁹⁹

Do mesmo modo, conforme a visão ampla da razão pública fica claro que as doutrinas religiosas podem usar livremente seu discurso religioso, e em algum momento empregar certa razoabilidade argumentativa à luz da Constituição e dos princípios políticos, ou seja, devem cumprir a *cláusula*. Isso não parece implicar em um tipo de restrição velada aos argumentos religiosos, pois, uma sociedade democrática precisa respeitar e garantir seu consenso constitucional. Esse respeito engloba o uso das vias institucionais de mediação e resolução no

⁴⁹⁷ “Assim, talvez seja possível defender a razoabilidade da convicção religiosa sem pressupor uma faculdade especial de percepção religiosa. Contudo, as convicções religiosas têm grande dificuldade em encontrar lugar numa epistemologia integrada, o que não acontece com as convicções morais”. DWORKIN, R. *Justiça para ouriços*. Trad. P. Duarte. Coimbra: Almedina, 2012, p. 94.

⁴⁹⁸ Cf. AUDARD, 2007, p. 199.

⁴⁹⁹ AUDARD, 2007, p. 199.

caso de desacordos mais sensíveis, como querer alterar a Constituição para garantir a hegemonia de certa doutrina de fé. Nesse caso, “é preciso que renunciemos para sempre da esperança à expectativa de mudar a Constituição para estabelecer a hegemonia de nossa religião ou à de qualificar nossas obrigações a fim de assegurar sua influência e seu sucesso”⁵⁰⁰.

Aliás, o discurso religioso e o secular não são discriminados por um conter um elemento metafísico e o outro não. Tão pouco a razão pública marginaliza o discurso religioso como sendo inferior na justificação pública. Rawls comenta isso expondo que alguém pode argumentar que razões religiosas e doutrinas separatistas não devem ser usadas para justificar leis, como no caso de relações homossexuais, mas argumentos seculares podem, sendo estes mais reflexivos e críticos. Entretanto, o liberalismo político⁵⁰¹ procede com igualdade para ambos os argumentos, uma vez que, “as doutrinas filosóficas seculares não proveem razões públicas”⁵⁰², estando alheias do domínio político.

E quando as doutrinas religiosas e seculares atendem à justificação necessária no domínio político? Quando estão em harmonia com a Constituição⁵⁰³ política, com os direitos fundamentais e com uma concepção política razoável. Desse modo, não há preterição estabelecida com certa doutrina abrangente em face de outra.

⁵⁰⁰ RAWLS, 2005, p. 460.

⁵⁰¹ “O liberalismo político encoraja alguém a ver doutrinas religiosas (ou filosóficas) abrangentes e familiares como razoáveis, mesmo que nunca se considere seriamente a possibilidade de se converter a elas. Por exemplo, um católico pode ver a cosmovisão de um judeu crente como razoável, sem nunca considerar seriamente tornar-se judeu, e vice-versa. E não é razoável que os católicos ou outros utilizem o poder político para reprimir uma doutrina razoável e abrangente como o judaísmo, e vice-versa. Por outras palavras, os cidadãos no liberalismo político devem ser assumidos como tendo sempre duas visões: a sua própria doutrina abrangente e uma visão política que inclui o conhecimento das muitas maneiras pelas quais o domínio mais amplo dos valores pode ser compreendido e historicamente tem sido compreendido. Dadas as diferenças razoáveis entre doutrinas religiosas (ou filosóficas) abrangentes, os cidadãos têm o dever de civilidade de explicar como as suas doutrinas abrangentes apoiam a razão pública, caso contrário o adjetivo “razoável” não despreveria adequadamente o substantivo abstrato “diferenças”. Além disso, a civilidade que caracteriza as relações entre aqueles que têm diferenças razoáveis ajuda a controlar as diferenças que surgem de fontes não razoáveis” (DOMBROWSKI 2001, p. 10).

⁵⁰² RAWLS, 2005, p. 458.

⁵⁰³ Nesse sentido, apesar da importância da gramática particular das razões religiosas e seculares, para Taylor, ambas precisam se expressar, razoavelmente, conforme a plataforma constitucional. “Como a legitimação religiosa dos reis cristãos foi substituída por uma legitimação liberal, a Constituição agora fornece a fonte de razões que devem ser compartilhadas não apenas por diferentes comunidades religiosas, mas também por crentes e não crentes. A Constituição pode fornecer essa plataforma comum somente se, por sua vez, puder ser justificada à luz de tais razões que são ‘seculares’ no sentido moderno. O termo *secularização* já não se aplica à universalização de crenças e práticas radicais em todo o mundo cristão, estendendo-se desde os centros monásticos até às esferas profanas da vida social cotidiana. As razões seculares não expandem a perspectiva da própria comunidade, mas promovem a tomada de perspectiva mútua para que diferentes comunidades possam desenvolver uma perspectiva mais inclusiva ao transcender seu próprio universo de discurso”. CALHOUN, C.; HABERMAS, J.; TAYLOR, C. Dialogue: Jurgen Habermas and Charles Taylor. In: BUTLER, J. (ed. et al). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 68.

⁵⁰³ Cf., RAWLS, 2005, p. 231.

Assim, ao considerar se relações homossexuais entre cidadãos devem ser tratadas como delitos criminais, a questão não é determinar se essas relações são excluídas por uma visão decente do bem humano pleno, tal como caracterizada por uma visão filosófica e não religiosa plausível, nem levar em conta se os que possuem fé religiosa consideram-nas pecado, mas sim primariamente determinar se as normas legais que proíbem essas relações infringem os direitos civis de cidadãos democráticos livres e iguais. Esta questão requer uma concepção política razoável de justiça que especifique esses direitos civis, que são sempre uma questão de elementos constitucionais essenciais.⁵⁰⁴

Na argumentação da concepção política da justiça como equidade, todas as razões devem ser bem pesadas nos diversos níveis de generalidade (equilíbrio reflexivo), com isso, as doutrinas devem se expressar de forma mais ponderada. No entanto, temos uma faca de dois gumes, afinal, qualquer doutrina abrangente poderia usar certos princípios políticos e defender que seu posicionamento é adequado a eles. Daí a razoabilidade ser um dos critérios que atuam na ponderação equitativa desses argumentos para examinar suas consequências e fins públicos.

Considerando as rivalidades entre as doutrinas razoáveis, uma concepção política precisa possuir uma concepção razoável de tolerância provinda de ideias da esfera do político. Isso pode ser mostrado através da razoabilidade da tolerância presente na razão pública e na conduta de cidadãos razoáveis:

(1) Pessoas razoáveis não afirmam todas a mesma doutrina abrangente. Diz-se que isto é uma consequência dos “ônus do julgamento”. (2) São firmadas muitas doutrinas razoáveis, das quais nem todas podem ser verdadeiras ou corretas, julgadas a partir de qualquer doutrina abrangente. (3) Não é irrazoável afirmar nenhuma das doutrinas abrangentes. (4) Outros que afirmam doutrinas razoáveis diferentes das nossas também são razoáveis. (5) Ao afirmar a nossa crença em uma doutrina que reconhecemos como razoável, não estamos sendo irrazoáveis. (6) As pessoas razoáveis pensam que seria irrazoável usar o poder político, se o tivessem, para reprimir outras doutrinas que sejam razoáveis mas diferentes da sua.⁵⁰⁵

Mas, quando as pessoas são razoáveis⁵⁰⁶? Em geral, quando “estão dispostas a propor certos princípios (que definam termos equitativos de cooperação), bem como a concordar com

⁵⁰⁴ RAWLS, 2005, p. 458.

⁵⁰⁵ RAWLS, 1999, p. 16 (nota de rodapé 8).

⁵⁰⁶ “Na realidade, ao sabermos que as pessoas são razoáveis, percebemos que estão dispostas a governar a sua conduta por princípios que podem partilhar com os outros, e as pessoas razoáveis também têm em conta as consequências das suas ações sobre os outros. O razoável faz parte da ideia de sociedade como um sistema justo de cooperação. Não é excessivamente altruísta, nem é estritamente egoísta. Em vez disso, pelo razoável, Rawls refere-se a um tipo de reciprocidade que fica aquém da completa imparcialidade ou do altruísmo santo, que, se um número suficiente de seres o possuísse, eliminaria a própria necessidade de princípios de justiça. Por outro lado, as pessoas não são razoáveis quando não estão dispostas a honrar os padrões que especificam a cooperação com os outros. Pessoas irracionais estão dispostas a violar tais termos para atender aos seus interesses quando as circunstâncias o permitirem” (DOMBROWSKI, 2001, p. 36).

esses princípios mesmo às expensas de seus próprios interesses se as circunstâncias o exigirem, sempre que os outros tenham a mesma disposição”⁵⁰⁷. Sendo os cidadãos democráticos livres e iguais, eles não vão endossar princípios que lhes reduzam os direitos e, ainda que certos grupos tentem impor projetos de leis por sua força econômica, seus argumentos não serão considerados razoáveis, apesar de terem racionalidade.

Dessa forma, não há motivo para que qualquer cidadão, ou associação de cidadãos, tenha o direito de usar o poder estatal para favorecer uma doutrina abrangente, ou para impor suas implicações aos demais. Dadas as razões da prioridade da liberdade (§ 30), nenhum cidadão, equitativamente representado, poderia conferir a outros autoridade política para fazer isso, e as partes, enquanto representantes, raciocinam dessa forma. Qualquer autoridade desse tipo, por isso, está destituída de razão e contraria os interesses fundamentais das pessoas de desenvolver e exercer suas faculdades morais e promover suas concepções particulares (permissíveis) de bem. As doutrinas abrangentes razoáveis reconhecem esse fato e junto com ele o de que todos têm uma liberdade igual de consciência.⁵⁰⁸

Em um contexto onde os julgamentos morais são existentes, para uma conduta ser considerada razoável por outra pessoa é preciso demonstrar algo mais que racionalidade ou inteligência. A razoabilidade vai além disso, ela compreende a questão considerando a visão de outra pessoa e procura saber como cada cidadão será afetado pelas ações que poderíamos tomar. As pessoas razoáveis também estão abertas para serem influenciadas e tomarem suas decisões com base nos muitos resultados possíveis⁵⁰⁹.

Devo justificar minha conduta em termos de algum princípio capaz de ser apoiado por todas as partes envolvidas, algum princípio a partir do qual possamos raciocinar em comum. Se procuro, por exemplo, justificar minha ação apontando para algum bem que ela me traz, devo estar preparado para permitir, pelo menos como uma objeção *prima facie* a ela, que ela resulte no que outro considera prejudicial para si mesmo. A razoabilidade exige, portanto, imparcialidade, “objetividade”; ela se expressa na noção de equidade.⁵¹⁰

Nesse sentido, a razoabilidade é vista como uma capacidade básica para qualquer cidadão agir moralmente⁵¹¹. Ter as capacidades morais (senso de justiça⁵¹² [razoabilidade] e ter

⁵⁰⁷ RAWLS, 2001a, p. 191.

⁵⁰⁸ RAWLS, 2001a, p. 191-192.

⁵⁰⁹ Cf. SIBLEY, W. The rational versus the reasonable. *The Philosophical Review*. Vol. 62, No. 4 (Oct., 1953), p. 557.

⁵¹⁰ SIBLEY, 1953, p. 557.

⁵¹¹ Cf. SOUZA, A. Razoabilidade e ironismo liberal: uma resposta pragmática aos impasses entre doutrinas religiosas e seculares. In: *Esfera Pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Orgs. ARAUJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, p. 138.

⁵¹² “(...) em uma cultura política democrática o senso de justiça correlato deve adquirir um caráter autônomo, na medida em que o respeito ao direito à justificação seja devido *a* e requerido *de* toda e qualquer pessoa sem exceção,

uma concepção de bem, [racionalidade]) é um requisito que possibilita os cidadãos a serem membros cooperativos na sociedade⁵¹³. De outro lado, se uma sociedade fosse formada por uma maioria de pessoas irrazoáveis, não possibilitaria um bom desenvolvimento social e poderia tender ao anarquismo⁵¹⁴.

A razoabilidade está fundamentada na razão prática, na qual o equilíbrio reflexivo “é tido como método. Este visa esclarecer uma mútua elucidação das convicções ponderadas que exprimem um consenso justaposto sobre a noção de justiça caracterizada pela coerência, precisão e consistência”⁵¹⁵.

Em suma, a “razoabilidade” refere-se tanto à reciprocidade envolvida na vontade de chegar a algum tipo de acordo político justo com aqueles que têm uma doutrina religiosa (ou filosófica) abrangente diferente da sua, como à competência epistêmica na demonstração dessa reciprocidade. Esta vontade leva-nos a entrar na posição original e a acatar as decisões aí tomadas; aqui as partes, por estipulação, como agentes de construção, são “racionais” no sentido em que defendem os seus próprios interesses, bem como os das pessoas que representam.⁵¹⁶

O conceito do razoável é parte ainda da resposta para a problemática do liberalismo político de saber como é possível a convivência entre cidadãos religiosos ou não em uma sociedade democrática e plural.⁵¹⁷ A razoabilidade é apresentada também enquanto uma das virtudes da cooperação política.

Pode-se observar que a estabilidade das instituições reguladas pelos princípios de justiça liberais está diretamente ligada ao desenvolvimento das virtudes políticas dos cidadãos. São os princípios liberais de justiça os mais capazes de desenvolver as virtudes da cooperação política. (...) Na verdade, o senso de justiça inclui as demais

independentemente da identidade ético-cultural ou religiosa dele ou dela. Se os cidadãos de uma sociedade pluralista não estiverem ligados por um tal senso de justiça, se pensarem que capacidades morais básicas requerem fundamentações ético-religiosas específicas, eles não confiarão em pessoas da religião errada ou naqueles sem religião — posição, de fato, assumida por Locke. O resultado será uma demarcação dos limites da tolerância estreita e parcial, que exclui aqueles que não são moralmente confiáveis”. FORST, R. Os limites da tolerância. *Novos Estudos CEBRAP*, (84), p. 15–29, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002009000200002>. Acesso em 10 mai 2023.

⁵¹³ Cf. RAWLS, 2005, p. 106.

⁵¹⁴ Cf. SOUZA, 2012, p. 138.

⁵¹⁵ MACHADO, E. *John Rawls: Construtivismo político e justificação coerentista*. 2010. 168f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências, PUCRS, Porto Alegre, p. 67.

⁵¹⁶ DOMBROWSKI, 2001, p. 118.

⁵¹⁷ “Muito dessa definição recai sobre um termo de sentido notoriamente vago, ‘razoável’. Teremos de voltar muitas vezes a esse ponto. Se alguém nos diz que não é razoável rejeitar determinada proposta, nossa reação será perguntar de imediato: ‘Por quê?’ Estaremos obrigados a inquirir as razões da não-rejeição razoável sempre que quisermos que o procedimento de construção que se vale desse critério seja capaz de justificar princípios substantivos de justiça. No momento enfatizo que: a razoabilidade de dada justificação depende de em que medida aquilo que se quer justificar pode fornecer as bases de um acordo informado e livre entre pessoas que divergem em suas concepções de bem”. VITA, Á. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 185.

virtudes políticas: a tolerância, a razoabilidade, o espírito de conciliação e a confiança mútua. Todas elas são virtudes fundamentais para desenvolver a capacidade de cooperação social. Rawls fala em “capacidades da personalidade moral”.⁵¹⁸

Essas virtudes são importantes por possibilitarem a existência de um regime constitucional, como as virtudes da tolerância, do senso de justiça e da disposição de endossar compromissos⁵¹⁹. Por ser uma virtude, o razoável é uma espécie de justo meio, um equilíbrio ético balanceado pelas doutrinas abrangentes razoáveis e por cidadãos empenhados na cooperação equitativa entre iguais.

A razoabilidade é uma virtude social que é pressuposta pela justiça como equidade (...). Explicando mais detalhadamente essa virtude social moral, temos que a razoabilidade: (i) é parte da sensibilidade moral; (ii) está conectada com a ideia de reciprocidade, que é intermediária entre o altruísmo e o egoísmo; (iii) não é derivada da racionalidade; (iv) é pública, de forma que garante a igualdade entre as pessoas no âmbito do reconhecimento social.⁵²⁰

Como virtude social, a razoabilidade também necessita de um contexto adequado onde possa florescer. Esse espaço não é a *pólis* grega, ou alguma comunidade religiosa medieval, antes, é a esfera de uma sociedade razoável. Uma sociedade de iguais em questões essenciais, onde os cidadãos têm seus fins racionais próprios que planejam concretizar, estão dispostos a apresentar termos equitativos e todos podem se beneficiar e aprimorar o que cada cidadão poderia fazer sozinho.

Essa sociedade razoável não é nem uma sociedade de santos, nem uma sociedade de pessoas autocentradas. É, em grande medida, parte de nosso mundo humano ordinário, não um mundo que consideramos de tanta virtude que acabamos por nos ver fora dele, mas que não está fora do nosso alcance, pois a faculdade moral que se encontra por trás da capacidade de propor ou de aceitar, e depois de ser motivado a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação, de todo modo constitui, por si mesma, uma virtude social essencial.⁵²¹

Para a concepção política, o razoável é ligado a dois tipos de disposições: “a disposição de propor e sujeitar-se a termos equitativos de cooperação e, segundo, a disposição de

⁵¹⁸ WEBER, 2023, p. 300-301.

⁵¹⁹ Cf. RAWLS, 2005, p. 156-157.

⁵²⁰ COITINHO, 2014, p. 119-120.

⁵²¹ RAWLS, 2005, p. 54.

reconhecer os limites da capacidade de juízo e aceitar suas consequências”⁵²². Audard também contribui para a explicitação do conceito:

Primeiro, “razoável” significa a capacidade de usar “razões públicas”, ou seja, argumentos formulados em uma linguagem acessível a todos e não apenas à comunidade de crentes. Mas, em segundo lugar e mais especificamente, as doutrinas religiosas são “razoáveis” quando reconhecem a distinção entre os domínios político e não político, bem como a autoridade do poder político além de sua própria comunidade de justificação, onde seus próprios pontos de vista não necessariamente prevalecem.⁵²³

Enquanto pessoas racionais precisamos equilibrar e organizar os fins pretendidos conforme nosso estilo de vida; como pessoas razoáveis devemos ponderar o peso das nossas reivindicações, bem como as contraposições às nossas reivindicações.

Para Dombrowski (2001), a razoabilidade rawlsiana envolve tanto uma vontade de cooperar, como uma boa fundamentação epistêmica⁵²⁴, sendo a primeira mais trabalhada por Rawls. Nesse caso, também é necessário considerar a razoabilidade como um fundamento epistêmico para entender como um católico liberal, por exemplo, poderia ver um judeu ortodoxo como tendo boas razões, apesar de terem crenças e experiências diferentes. Assim, algum nível de competência epistêmica é fundamental para que cidadãos com doutrinas religiosas (ou filosóficas) divergentes possam se comunicar efetivamente e alcançar um consenso sobreposto⁵²⁵.

Em primeiro lugar, razoabilidade é uma disposição para propor e cumprir os termos equitativos de cooperação e, sendo assim, é compreendida como uma faculdade moral que capacita o agente a propor e depois motivar-se a agir em conformidade com os termos equitativos de cooperação por seu valor intrínseco. Isto quer dizer que a razoabilidade é uma virtude social que é pressuposta pela justiça como equidade (...). Em segundo lugar, razoabilidade é a disposição para reconhecer os limites do juízo e da razão e aceitar suas consequências para o uso público da razão na condução do exercício legítimo do poder político em um regime democrático constitucional.⁵²⁶

Na ideia de razoabilidade podem ser vistos dois elementos coexistentes: o ético-político, que é preponderante e manifesta a disposição de cooperar mutuamente (a razoabilidade é,

⁵²² RAWLS, 2005, p. 49 (nota de rodapé 1).

⁵²³ AUDARD, 2011, p. 231.

⁵²⁴ De fato, Rawls destacou que ser razoável tem partes epistemológicas. “Observe-se que, nessa argumentação, ser razoável não é uma ideia epistemológica (embora tenha elementos epistemológicos)” (RAWLS, 2005, p. 62).

⁵²⁵ Cf. DOMBROWSKI, 2001, p. 41-42.

⁵²⁶ SILVEIRA, D. Justiça como Equidade e o Problema da Razoabilidade. *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 1, p.37-59, abril, 2013, p. 49.

assim, uma virtude política, componente do ideal político da cidadania democrática); e o elemento epistêmico, referente ao reconhecimento dos ônus do julgamento como ponto inicial para o reconhecimento recíproco da liberdade de consciência e de pensamento⁵²⁷.

Esse reconhecimento mútuo da igual liberdade dos demais é exprimível em cidadãos razoáveis conscientes de que “não é razoável empregar o poder político, se dispuserem dele, para reprimir visões abrangentes que não são desarrazoadas, embora sejam diferentes da sua visão”⁵²⁸, ou seja, a razoabilidade implica no critério de reciprocidade⁵²⁹. Para esse critério o uso do poder político só é adequado quando consideramos que as razões para a ação política podem ser aceitas pelos demais cidadãos enquanto uma justificação pública razoável, um juízo de razoabilidade⁵³⁰. Para isso, propomos uma forma de tolerância política e de liberdade de consciência adequadas com uma deliberação pública razoável⁵³¹.

Com o critério da razoabilidade fundada na razão pública prática se configura o internalismo rawlsiano. Com tal discernimento, Rawls garante ao cidadão a participação política efetiva na sociedade e no Estado, fiscalizando e controlando empregos, preços, assistência mínima, herança e gastos, mantendo assim o ideal político da igualdade. Dessa forma, o cidadão participa ativamente da organização da sociedade e tem a possibilidade de cobrar do Estado quando este não segue os princípios da justiça. Sendo assim, o razoável é aquele que faz referência direta ao mundo político, onde a ideia de razoabilidade implica a de reciprocidade e, assim, protege as associações e os grupos em um equilíbrio conforme.⁵³²

O razoável compõe o ideal político da “cidadania democrática que inclui a ideia de razão pública. O conteúdo desse ideal compreende aquilo que cidadãos livres e iguais podem

⁵²⁷ Cf. SALA, 2012, p. 95.

⁵²⁸ RAWLS, 2005, p. 61.

⁵²⁹ “ ‘Razoável’, portanto, se opõe a ‘irresponsável’ e significa aceitar a existência do ‘domínio do político’ em um sentido muito específico, (1) que o uso do poder político é necessariamente coercitivo e (2) que ele deve ser exercido somente com base na reciprocidade, pois tem sérias consequências para os outros. Quando, por exemplo, votamos sobre o direito ao aborto apenas de acordo com nossas crenças substantivas, não agimos ‘politicamente’, mas quando percebemos que nosso voto tem consequências públicas, agimos ‘politicamente’. Votar, diz Rawls, é um ato público e não privado, pois nossas decisões têm consequências políticas, legais e econômicas para outras pessoas além da própria comunidade de justificação. Esse é o princípio político da reciprocidade que Rawls formula da seguinte forma: Idealmente, os cidadãos devem pensar em si mesmos como se fossem legisladores e perguntar a si mesmos quais estatutos, apoiados por quais razões que satisfaçam o princípio da reciprocidade, eles considerariam mais razoável promulgar. As doutrinas religiosas que aceitam esse princípio são ‘razoáveis’ nesse sentido político limitado de reconhecer a realidade do domínio político” (AUDARD, 2011, p. 231-232).

⁵³⁰ “O juízo de razoabilidade é um *juízo global de aceitabilidade*, que aceita as condutas com cuja adoção diferentes pessoas razoáveis podem concordar ou, pelo menos, em relação às quais diferentes pessoas razoáveis podem discordar sobre se são aceitáveis ou não; e rejeita as condutas que pessoas ou entidades razoáveis não adotariam, por serem condutas em relação às quais diferentes pessoas razoáveis não teriam espaço para discordar quanto à sua inaceitabilidade”. ALMEIDA, M. *O princípio da razoabilidade como parâmetro de atuação e controle da Administração Pública*. 2 ed. Coimbra: Almedina, 2022, p. 61, itálico no original.

⁵³¹ Cf., RAWLS, 2005, p. 62.

⁵³² MACHADO, 2010, p. 37.

razoavelmente exigir uns dos outros com respeito às suas visões abrangentes e razoáveis”⁵³³. Daí que o liberalismo político busca o apoio das doutrinas razoáveis para deliberar e formular uma concepção política embasada em um consenso sobreposto, através do qual as questões políticas complexas, quando decididas no fórum político, são justificadas pela razoabilidade⁵³⁴ dos argumentos bem pesados em um equilíbrio reflexivo.

Rawls pressupõe que uma parcela relativa de cidadãos poderia embasar a concepção política em uma visão metafísica ligada à sua doutrina abrangente, com uma concepção de verdade moral. Entretanto, como não dispomos de um padrão conceitual racional e consensual de julgar a verdade, ele propõe:

utilizar outro conceito de correção, digamos um conceito de razoabilidade que faça parte de uma visão abrangente na qual esse conceito se estenda para abarcar uma gama de temas que vá além do político, mesmo que não seja completamente universal. Assim, por exemplo, uma variante de contratualismo pode ser uma doutrina abrangente que emprega uma concepção de razoabilidade como seu critério último de correção.⁵³⁵

Segundo Machado (2010), a teoria da justiça de Rawls é voltada para as sociedades democráticas modernas, cuja legislação tem como característica o fato delas terem um padrão de correção, a saber, “a razoabilidade conforme situações concretas onde a justiça é exigida.”⁵³⁶. Dessa forma, a razoabilidade é utilizada como um dos critérios de ponderação nas deliberações públicas enquanto uma ideia que vai além do estritamente político. Com isso, a linguagem religiosa pode desenvolver seus argumentos de modo mais fluido, afinal, nem mesmo a cláusula determina um momento exato de ser cumprida, mas deve ser satisfeita de boa-fé⁵³⁷.

Ainda que a cláusula seja interpretada por alguns como uma restrição a certos discursos no fórum político, ela não possui regras estritas de cumprimento ou particularidades objetivas de uso. No caso das restrições⁵³⁸, estas são para resguardar os demais direitos e a ordem pública.

⁵³³ RAWLS, 2005, p. 62.

⁵³⁴ Freeman entende que a razoabilidade em PL é uma razoabilidade política. “Não se pode importar de fora do liberalismo político um relato da razoabilidade (ou aceitação razoável, crença razoável, etc.) como ela é definida em alguma doutrina filosófica, religiosa ou moral abrangente. Claramente, a doutrina católica da lei natural, ou a teoria moral kantiana, ou a teoria da decisão bayesiana estrita, etc., têm concepções concorrentes sobre o que é razoável aceitar que envolvem muito mais do que a ideia de razoabilidade política que informa o liberalismo político” (FREEMAN, 2007, p. 373).

⁵³⁵ RAWLS, 2005, p. 126 (nota de rodapé 34).

⁵³⁶ MACHADO, 2010, p. 18.

⁵³⁷ Cf., RAWLS, 2005, p. 462-463.

⁵³⁸ “A razão pública não deve ser interpretada, no entanto, como um princípio de exclusão segundo o qual somente razões públicas são admissíveis no fórum político. Em vez disso, a meu ver, a ideia de razão pública serve como uma restrição ao discurso e à argumentação somente no seguinte sentido: As alegações e os argumentos baseados

A argumentação pública em Rawls é algo que deve ser livre. O cumprimento da cláusula é decidido segundo as peculiaridades do caso em discussão, requerendo-se tão somente prudência e o bom-senso emanados da cultura política pública.

Apesar de existirem boas razões para acolher as formas de contribuições religiosas para a vida pública, isso não nos torna desprovidos de recursos para uma rejeição não hipócrita e de boa-fé do uso de certas premissas religiosas em deliberações sobre problemas da vida política. Os liberais da razão pública podem salvar os elementos mais relevantes da doutrina da autocontenção religiosa – a liberdade individual contra o comando externo arbitrário e a justiça em distribuir os custos e benefícios da associação – sem exigir que todos os discursos religiosos sejam vistos como suspeitos na vida pública⁵³⁹.

Assim, todos os argumentos devem ser bem pesados em equilíbrio reflexivo, sem dissimulação de um “politicamente correto” quando estamos elaborando políticas estatais coercitivas. Nesse sentido, é salutar agirmos com razoabilidade para a construção de um diálogo produtivo conforme as filiações às concepções políticas razoáveis dos grupos sociais.

Contudo, não há restrições ou exigências sobre como as próprias doutrinas religiosas ou seculares devem expressar-se. Não se requer, por exemplo, que essas doutrinas sejam logicamente corretas de acordo com determinados padrões, abertas à avaliação racional ou demonstráveis por meio de evidências. Em que medida são ou não demonstráveis dessa maneira, esta é uma questão a ser decidida pelos que as defendem e de acordo com o modo como querem que aquilo que dizem seja entendido.⁵⁴⁰

Desse modo, a proposta de justificação de cada argumento público, religioso ou secular, depende de como a razoabilidade é temperada e, ainda que esta possua certa amplitude conceitual, ela nunca é condescendente com a libertinagem, ilegalidade ou extremismo. Sen (2011), por exemplo, entende que a razoabilidade possui critérios mais objetivos que a racionalidade.

A racionalidade é, de fato, uma disciplina bastante permissiva, que exige a prova do raciocínio, mas permite que o autoescrutínio arrazoado assuma formas bastante diferentes, sem necessariamente impor qualquer grande uniformidade de critérios. Se a racionalidade fosse uma igreja, seria uma igreja bastante ampla. De fato, as

em razões não públicas não servem como justificativas políticas adequadas e, na ausência de razões públicas de apoio, não devem ser adotados ou apresentados como justificativas para decisões relativas a fundamentos constitucionais e questões de justiça básica. O fato de tais argumentos serem, na ausência de razões públicas de apoio, insuficientes como justificativas políticas em questões políticas fundamentais, no entanto, não significa que sejam insignificantes, irrelevantes ou publicamente inadmissíveis” (BOETTCHER, 2005, p. 128).

⁵³⁹ Cf. MARCH, 2015, p. 122.

⁵⁴⁰ RAWLS, 2005, p. 463.

exigências da razoabilidade, assim como caracterizada por Rawls, tendem a ser mais rigorosas do que as exigências da mera racionalidade.⁵⁴¹

A esfera do razoável entende que o pluralismo razoável é um requisito perene da cultura pública e suas instituições democráticas, “a ideia do razoável é mais apropriada como parte da base de justificação pública para um regime constitucional do que a ideia de verdade moral”⁵⁴².

Segundo Forst (2010), a razoabilidade seria um “princípio da justificação pública” da concepção política de justiça como equidade, afinal, “uma teoria deontológica tem como cerne, portanto, um princípio procedimental de justificação”⁵⁴³. A justificação é viável graças à virtude da razão, que exige o cumprimento do dever moral, ou “dever cívico” de estar disposto a esclarecer como as decisões públicas podem ser justificadas à luz dos valores políticos da razão pública⁵⁴⁴. Dada a abrangência do conceito de razoável em Rawls, pode-se sintetizar que:

a concepção do razoável desempenha: [...] dois papéis na sua teoria da justiça. Primeiro, a razoabilidade é modelada pelo véu da ignorância, no qual um cidadão de uma sociedade bem ordenada também é razoável porque possui as seguintes quatro disposições. (1) Uma disposição para se envolverem justificação pública, ou para oferecer justificações para seus próprios princípios preferidos e respeitar os princípios justificados propostos por outros. (2) Uma disposição para reconhecer os “fardos de julgamento” que implicam pluralismo razoável. (3) Uma disposição para rejeitar a repressão de outros pontos de vista razoáveis. (4) Uma disposição para confiar em métodos de raciocínio que outros possam compartilhar ou acessar.⁵⁴⁵

Rawls reconhece a razoabilidade de muitas doutrinas religiosas em concordância com um regime democrático e sua razão pública. A exemplo disso temos o caso do Concílio Vaticano II, a aceitação da democracia constitucional pelos quacres e uma interpretação da *sharia* feita por Ahmed An-Na'im que apoia a democracia constitucional. No caso dos quacres, sua doutrina religiosa embasa uma de suas posturas mais conhecidas, que é o pacifismo. “Presumo que os quacres aceitam a democracia constitucional e aquiescem à sua lei legítima, mas simultaneamente é razoável que possam expressar o fundamento religioso de seu pacifismo”⁵⁴⁶.

⁵⁴¹ SEN, 2011, p. 229-230.

⁵⁴² RAWLS, 2005, p. 129.

⁵⁴³ FORST, 2010, p. 153, 217.

⁵⁴⁴ Cf. SALA, 2012, p. 97.

⁵⁴⁵ VALLIER, K, Public Justification. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition). ZALTA, E. & NODELMAN, U. (ed.). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/justification-public/>>. Acesso em: 20 jan. 2023.

⁵⁴⁶ RAWLS, 2005, p. 466 (nota de rodapé 57).

No caso da Igreja Católica, Rawls concorda com a forma como a Declaração de Liberdade Religiosa do Vaticano II, harmoniza-se com os princípios políticos:

Na Declaração de Liberdade Religiosa do Concílio – *Dignitatis Humanae* –, a Igreja Católica comprometeu-se com o princípio da liberdade religiosa tal como reconhecido em um regime democrático constitucional. Declarou a doutrina ética da liberdade religiosa, baseada na dignidade da pessoa humana, uma doutrina política com relação aos limites do Estado em questões religiosas e uma doutrina teológica da liberdade da Igreja em suas relações com o mundo político e social. Todas as pessoas, seja qual for a crença, têm o direito da liberdade religiosa nos mesmos termos.⁵⁴⁷

Esse trecho mostra a coerência do Concílio do Vaticano II com um consenso constitucional de países democráticos, demonstrando também que a doutrina católica pode compor o equilíbrio reflexivo na deliberação política por respeitar diversos princípios políticos como a liberdade religiosa, a dignidade da pessoa humana, a pluralidade e a laicidade. Isso não significa que a doutrina abrangente da Igreja Católica seja razoável enquanto é plenamente conforme a concepção política, afinal, ela não abandona o consenso constitucional só porque possui elementos divergentes, antes, possui sua própria linguagem e coopera democraticamente.

De fato, o Concílio do Vaticano II representou um avanço da posição da Igreja Católica diante de um mundo plural e secularizado⁵⁴⁸. Parece claro também que a *Dignitatis Humanae* é uma importante declaração religiosa razoável⁵⁴⁹. Como o razoável possui um caráter público através do qual nos conectamos ao mundo público dos outros cidadãos e nos predispomos a propor e endossar os termos equitativos de cooperação positivados, a Declaração de Liberdade

⁵⁴⁷ RAWLS, 2005, p. 477 (nota de rodapé 75).

⁵⁴⁸ Nesse sentido: “é patente que todos os povos se unem cada vez mais, que os homens de diferentes culturas e religiões estabelecem entre si relações mais estreitas, que, finalmente, aumenta a consciência da responsabilidade própria de cada um. Por isso, para que se estabeleçam e consolidem as relações pacíficas e a concórdia no gênero humano, é necessário que em toda a parte a liberdade religiosa tenha uma eficaz tutela jurídica e que se respeitem os supremos deveres e direitos dos homens de praticarem livremente a religião na sociedade”. VATICANO. *Declaração Dignitatis Humanae*: sobre a liberdade religiosa. 1965, p. 7. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>. Acesso em 12 jan. 2023.

⁵⁴⁹ Essa Declaração sofreu resistências pelo modo como foi ordenada, e optou por uma linguagem mais clara para facilitar a compreensão dos cidadãos não religiosos. “As duas partes do texto [*Dignitatis Humanae*] abordam a liberdade religiosa, assim definida, respectivamente à luz da razão (nº 2 a 8) e à luz da Revelação (nº 9 a 14). Essa ordem, obtida desde a terceira versão e reafirmada no primeiro parágrafo do n. 2, continua sendo determinante, a despeito de números pedidos, vindo de lados muito diferentes, para invertê-la. No início do quarto período do Concílio, o relator expõe as duas razões fundamentais da manutenção dessa ordem. Se o conceito de ‘liberdade religiosa’ for tomado em sua acepção moderna e jurídica como ‘imunidade de toda coerção’, cumpre reconhecer que não se pode reencontrá-lo tal e qual nas Escrituras: ‘A liberdade religiosa moderna não pode ser considerada como uma consequência jurídica da liberdade evangélica. Cabe afirmar, no entanto, que não há contradição alguma entre as duas, e mesmo que a liberdade evangélica leva a estimar e a favorecer a liberdade religiosa’. Assim, se se quiser falar não somente aos cristãos mas ao mundo inteiro – segunda razão –, é preciso começar por argumentos inteligíveis pelos não crentes”. THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II*: I, Ter acesso à fonte. São Leopoldo: Unisinos, 2015, p. 596-597.

Religiosa do Vaticano II também concorda com a convivência cidadã de uma sociedade democrática:

7. É no seio da sociedade humana que se exerce o direito à liberdade em matéria religiosa; por isso, este exercício está sujeito a certas normas reguladoras. No uso de qualquer liberdade deve respeitar-se o princípio moral da responsabilidade pessoal e social: cada homem e cada grupo social estão moralmente obrigados, no exercício dos próprios direitos, a ter em conta os direitos alheios e os seus próprios deveres para com os outros e o bem comum. Com todos se deve proceder com justiça e bondade. Além disso, uma vez que a sociedade civil tem o direito de se proteger contra os abusos que, sob pretexto de liberdade religiosa, se poderiam verificar, é sobretudo ao poder civil que pertence assegurar esta proteção. Isto, porém, não se deve fazer de modo arbitrário, ou favorecendo injustamente uma parte; mas segundo as normas jurídicas, conformes à ordem objetiva, postuladas pela tutela eficaz dos direitos de todos os cidadãos e sua pacífica harmonia, pelo suficiente cuidado da honesta paz pública que consiste na ordenada convivência sobre a base duma verdadeira justiça, e ainda pela guarda que se deve ter da moralidade pública.⁵⁵⁰

Desse modo, a doutrina religiosa católica entende que a liberdade religiosa está sujeita a normas públicas e que todas as liberdades devem ser exercidas com responsabilidade, tendo cada cidadão o dever de exercer seus direitos de forma ordeira. Essa postura se parece muito com o dever de civilidade e de respeito mútuo rawlsianos, bem como com o tratamento da religião feito em TJ.

Rawls também cita a postura de Ahmed An-Na'im em interpretar a Sharia como podendo justificar uma democracia constitucional:

A ideia básica da interpretação de An-Na'im, [...] é que a compreensão tradicional da Sharia foi baseada nos ensinamentos de Maomé do período posterior de Medina, ao passo que os ensinamentos do período anterior de Meca constituem a mensagem eterna e fundamental do Islã. An-Na'im afirma que os ensinamentos e princípios superiores de Meca foram rejeitados em favor dos ensinamentos mais realistas e práticos (em um contexto histórico do século VII) de Medina porque a sociedade ainda não estava preparada para sua implementação. Agora que as condições históricas mudaram, An-Na'im acredita que os muçulmanos deviam seguir o período inicial de Meca ao interpretar a Sharia. Assim interpretada, sustenta que ela dá apoio à democracia constitucional.⁵⁵¹

Logo, Rawls acredita que uma interpretação razoável da tradição de fé permite que doutrinas religiosas endossem um regime democrático constitucional. Nesse caso, uma exegese dos textos e do contexto sócio-histórico do Corão poderiam abrir a doutrina religiosa muçulmana para a recepção de um constitucionalismo mais abrangente.

O Alcorão não menciona o constitucionalismo, mas o pensamento racional e a experiência demonstram que ele é necessário para realizar a sociedade justa e boa prescrita pelo Alcorão. Uma justificação e um apoio islâmicos ao constitucionalismo são importantes e relevantes para os muçulmanos. Os não muçulmanos podem ter as

⁵⁵⁰ VATICANO, 1965, p 4.

⁵⁵¹ RAWLS, 2005, p. 461 (nota de rodapé 46).

próprias justificações seculares ou de outro tipo. Contanto que todos concordem quanto ao princípio e às normas específicas do constitucionalismo, incluindo a igualdade completa e a não discriminação com base em gênero ou religião, cada um pode ter as próprias razões para chegar a esse acordo.⁵⁵²

Essa interpretação de An-Na'im é considerada “um exemplo perfeito de consenso sobreposto”⁵⁵³. Como essa doutrina religiosa também convive com outras doutrinas abrangentes, a maioria delas poderiam pactuar, com as devidas ponderações de um equilíbrio reflexivo⁵⁵⁴, um consenso constitucional que defenda a igualdade de todos os cidadãos com base em suas razões razoáveis.

Todavia, essas razões não surgem do simples bom senso, mas de princípios e valores das famílias de concepções políticas razoáveis de justiça, através dos quais podemos construir uma concepção prática para ponderar e justificar as principais decisões públicas de forma legítima.

A justificação da teoria é um empreendimento hermenêutico pois tem de corresponder aos juízos morais “ponderados” e “razoáveis”, que podem ser confirmados num “equilíbrio reflexivo”. Este é um método hermenêutico “socrático” (...): para descobrir quais princípios de justiça podem erguer a pretensão de validade fundamentada, eles devem poder ser aceitos por pessoas livres e iguais – e as condições dessa aceitabilidade livre e igualitária devem ser esclarecidas mutuamente e estabelecidas no equilíbrio reflexivo entre os princípios específicos resultantes e os “nossos” julgamentos morais.⁵⁵⁵

Tendo em vista o questionamento de encontrar uma base comum para resolver a questão de como caracterizar uma família de instituições adequadas para garantir a liberdade e a igualdade, Rawls considera que o máximo que podemos fazer nesse caso é diminuir nossas discordâncias. Para tanto, ele entende que, partindo de convicções fixas de que a tolerância religiosa e a escravidão são injustas, podemos articular ideias e princípios implícitos nessas convicções numa concepção política coerente de justiça.

⁵⁵² AN-NA'IM, A. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990, p. 100 *apud* RAWLS, 2005, p. 461 (nota de rodapé 46).

⁵⁵³ RAWLS, 2005, p. 461 (nota de rodapé 46).

⁵⁵⁴ “O equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) é um método adaptado por Rawls da epistemologia analítica para a argumentação moral com o intuito de estabelecer uma coerência entre os juízos ponderados sobre casos particulares, de um lado, e o conjunto de princípios éticos e seus pressupostos teóricos, de outro (como num dispositivo procedimental que engendra regras para a ação moral). Esse tipo de procedimento é essencialmente pragmático, na medida em que evita questões metaéticas da teoria moral, isto é, não procura resolver os problemas de fundamentação da moral, como nos modelos metafísicos tradicionais, mas apenas apresenta argumentos razoavelmente defensáveis”. OLIVEIRA, N. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.14.

⁵⁵⁵ FORST, 2010, p. 218-219.

Essas convicções são pontos fixos provisórios com os quais outras concepções razoáveis podem concordar. Daí analisamos a cultura pública enquanto um repositório compartilhado de ideias e princípios com os quais, após a devida ponderação, podemos combinar estes em uma concepção política de justiça harmônica com nossas convicções mais firmes. Uma concepção política para ser aceitável precisa corresponder com nossas convicções ponderadas em vários níveis de generalidade após a devida reflexão, esse processo dialógico é o equilíbrio reflexivo⁵⁵⁶.

Para Rawls, o equilíbrio reflexivo é um processo de ajuste mútuo dos princípios e dos juízos morais ponderados. Ele considera a possibilidade dos cidadãos revisarem seus juízos atuais (fixos ou provisórios) por avanços e recuos na deliberação, às vezes mudando as condições em que se deve alcançar o acordo original, outras vezes alterando nossos juízos e conformando-os com novos princípios para encontrarmos a situação ideal que, expresse pressuposições razoáveis e gere princípios que combinem com nossas convicções adequadamente apuradas e ajustadas⁵⁵⁷.

A ideia de equilíbrio reflexivo⁵⁵⁸ é um dos conceitos essenciais sobre justificação na filosofia rawlsiana, sendo a ideia mais geral de justificação e que viabiliza uma base para a compreensão de outras ideias⁵⁵⁹.

Trata-se de um equilíbrio porque finalmente nossos princípios e opiniões coincidem; e é reflexivo porque sabemos com quais princípios nossos julgamentos se conformam e conhecemos as premissas das quais derivam. Neste momento tudo está em ordem. Mas este equilíbrio não é necessariamente estável. Está sujeito a ser perturbado por outro exame das condições que se pode impor à situação contratual e por casos

⁵⁵⁶ Cf. RAWLS, 2005, p. 8. “Rawls é mais famoso, no entanto, pelas deliberações que ocorrem na posição original, então faz sentido para Scanlon dizer que se tivéssemos que escolher entre os entendimentos descritivo e deliberativo do método processual de equilíbrio reflexivo, o último merece a atenção. Pelo menos em princípio, nossos julgamentos iniciais podem mudar significativamente ao longo do tempo, pois o equilíbrio reflexivo não é apenas um processo, mas um processo ‘socrático’. (...) Dizer que o método do equilíbrio reflexivo é processual é dizer que sempre se começa a pensar a justiça no meio das coisas. Alguém “começa” com considerações intuitivas, mas não as fundamenta exatamente (...). Um “então” se move para a posição original, mas as deliberações racionais aí encontradas são enquadradas pelo razoável, que inclui o desejo de cumprir termos justos de acordo, desejo que está implícito na vontade de deliberar sob os constrangimentos impostos pelo véu da ignorância” (DOMBROWSKI, 2011, p. 15-16).

⁵⁵⁷ Cf. RAWLS, 1999, p. 18-19.

⁵⁵⁸ Rawls trabalha essa ideia em vários artigos e livros. Para os fins deste trabalho, é salutar a explicação de Freeman. “Para resumir a visão ‘moderada’ do equilíbrio reflexivo que Rawls endossa em seus trabalhos posteriores: (1) O equilíbrio reflexivo é uma tese sobre a justificação na filosofia moral; não é uma teoria metafísica sobre a natureza da verdade (uma ‘teoria coerentista’), ou uma tese epistemológica geral sobre a natureza da justificação em geral. Ela pressupõe: (2) que, por mais questionáveis que sejam as convicções morais particulares, podemos ter confiança em nossas capacidades de raciocínio e julgamento moral; elas não são como sensibilidades religiosas ou capacidades de ‘espiritualidade’, que (a maioria dos filósofos acredita) podem ser infundadas e baseadas em ilusões. Além disso, (3) a justificação na filosofia moral deve funcionar dentro do raciocínio moral; é necessário (se não também suficiente) para a justificação de uma concepção moral que ela ‘se encaixe’ em nossas convicções morais consideradas, em todos os níveis de generalidade, e após a consideração de visões morais alternativas (‘equilíbrio reflexivo amplo’)” (REEMAN, 2007, p. 36-37).

⁵⁵⁹ Cf. FREEMAN, 2007, p. 29.

particulares que podem nos levar a revisar nossos julgamentos. Mas por enquanto fizemos o possível para tornar coerentes e justificar nossas convicções sobre justiça social. E atingimos uma concepção da posição original.⁵⁶⁰

Segundo Weber (2013), para as partes participarem da reflexão prática e desenvolverem o equilíbrio reflexivo na posição original, elas devem ter as qualidades morais que as capacitem a selecionarem os princípios de justiça e cooperarem numa sociedade democrática. Para justificar esses princípios, o método utilizado é o equilíbrio reflexivo. “As partes, através de críticas, discussões, ponderações e argumentações atingem o acordo. Contudo, isso somente ocorre depois de cuidadosa consideração das outras concepções de justiça e dos argumentos que as sustentam”⁵⁶¹.

O acordo obtido é o do equilíbrio reflexivo. Ele é o teste de validade dos princípios de justiça. Nesse sentido, a posição original seria um tipo de “menu” de onde as partes, após o devido exame e consideração das concepções de justiça, chegam consensualmente a um acordo sobre os princípios que nortearão as instituições políticas. O consenso sobreposto na posição original também é obtido através do equilíbrio reflexivo⁵⁶².

O equilíbrio somente é atingido quando diferentes concepções de justiça são examinadas e a força de seus argumentos é rigorosamente ponderada. A multiplicidade de concepções de justiça faz parte do pluralismo razoável de uma sociedade democrática. O equilíbrio reflexivo é atingido quando alguém considerou essas concepções de nossa tradição filosófica e avaliou os argumentos que as sustentam. O resultado disso é uma concepção de justiça razoável, sem a pretensão de ser verdadeira. A consideração dos argumentos opostos ou de argumentos que tentam falsear nossas hipóteses, aumenta, nas palavras de Popper, o “grau de corroboração” de nossas teorias (...). Teorias que resistem às boas razões são razoáveis. Teorias que suportam severos testes de falsificação são, no mínimo, boas teorias. De uma função instrumental, a razão passou a ter uma função argumentativa. Ela perdeu seu caráter de ditar as normas; de ser fonte de autoridade para elas. Ela deve ser entendida como capacidade de fornecer “boas razões” para as normas (...). São as boas razões que importam e, se consideradas, conduzem a um equilíbrio. A concepção política de justiça possibilita um fundamento comum a partir do qual os juízos bem-ponderados podem ser emitidos.⁵⁶³

O equilíbrio reflexivo é um dos elementos de justificação usados por Rawls como um processo não somente intelectual, mas também político e de empoderamento⁵⁶⁴. Ele “é uma

⁵⁶⁰ RAWLS, 1999, p. 18.

⁵⁶¹ WEBER, 2013, p. 140.

⁵⁶² Cf. WEBER, 2013, p. 141-142.

⁵⁶³ WEBER, 2023, p. 249-250.

⁵⁶⁴ Cf. AUDARD, 2007, p. 130.

parte crucial do processo democrático deliberativo em que as preferências e opiniões são transformadas pela deliberação e pelo apelo aos primeiros princípios de justiça”⁵⁶⁵.

Um dos mecanismos de ponderação da razoabilidade é o equilíbrio reflexivo amplo, ele sustenta que na deliberação pública todos os nossos argumentos devem ser bem pesados nos diversos níveis de generalidade.

O critério global do razoável é o equilíbrio geral e amplo. A razoabilidade exige que os princípios, normas ou valores que aspirem à validade geral devem se submeter à prova da intersubjetividade, sua força vinculante deve se fundamentar em razões que podemos compartilhar. Se os princípios de justiça passam pelo teste de razoabilidade do equilíbrio reflexivo, eles podem se tornar o foco de um consenso sobreposto⁵⁶⁶.

Para exemplificar o equilíbrio reflexivo amplo, suponha um cidadão deliberando com outros sobre determinado assunto e cada qual apresentando seu ponto de vista. Esse equilíbrio será amplo quando cada um analisa ponderadamente as diversas concepções de justiça e o peso dos argumentos favoráveis a elas. Tal análise explora as mais importantes concepções de justiça política de nossa tradição filosófica, inclusive as críticas recebidas, e pondera o peso das razões filosóficas e de outras razões que concordam com cada uma delas ou não.

Em todo esse exame são consideradas as convicções básicas, princípios fundamentais e julgamentos ponderados em busca de alinhamento com as doutrinas razoáveis. Daí o termo equilíbrio reflexivo amplo, por ser uma reflexão de larga abrangência. Sendo também reflexivo devido a não se restringir somente à nossa própria doutrina abrangente⁵⁶⁷.

Rawls parece propor o procedimento do equilíbrio reflexivo amplo para solucionar o problema de uma fundamentação metafísica para os princípios de justiça através de uma estratégia coerentista holística, de uma forma em que os princípios devem descrever o senso moral ponderado dos indivíduos e servir de critério normativo para os juízos morais divergentes, uma vez que são construídos na teoria normativa e escolhidos por sua função prática de garantia da estabilidade-legitimidade. Este procedimento resolve o problema de como escolher entre sistemas coerentes alternativos, uma vez que a teoria da justiça como equidade estipula que a coerência entre juízos e princípios morais é a melhor alternativa para uma sociedade democrática, marcada pelo pluralismo moral, sendo superior ao utilitarismo, perfeccionismo e intuicionismo em razão de possibilitar a estabilidade-legitimidade, isto é, em razão de sua maior consistência.⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ AUDARD, 2007, p. 130.

⁵⁶⁶ WERLE, 2006, p.71-72.

⁵⁶⁷ Cf. RAWLS, 2005, p. 384 (nota de rodapé 16).

⁵⁶⁸ SILVEIRA, D. Epistemologia Moral Coerentista em Rawls. *Dissertatio*. Pelotas. v. 34, 2011, p. 173.

Existem outros três outros tipos de equilíbrio reflexivo. No equilíbrio reflexivo restrito⁵⁶⁹ “só levamos em conta nossos próprios juízos”⁵⁷⁰, nele os cidadãos procuram uma concepção política que requer menos revisões dos julgamentos iniciais. Quando uma pessoa adota essa concepção e a ela ajusta seus outros julgamentos, essa pessoa está em equilíbrio reflexivo restrito. Nesse tipo de equilíbrio, a escolha da concepção não considera as diferentes concepções de justiça nem os argumentos que sustentam essas concepções⁵⁷¹.

Há também o equilíbrio reflexivo geral e pleno. O equilíbrio reflexivo é geral quando os cidadãos admitem que endossam uma mesma concepção política com base nos juízos refletidos de todos. De outro lado, o equilíbrio reflexivo é pleno quando a ponderação dos diferentes juízos acontecem no contexto de uma sociedade bem-ordenada (sociedade regida por uma concepção política de justiça)⁵⁷².

Pensemos uma sociedade bem-ordenada onde os cidadãos já alcançaram um consenso sobreposto, construído em um equilíbrio reflexivo amplo e endossam uma concepção política de justiça. Nesse caso, o equilíbrio reflexivo também será geral, pois os cidadãos concordam com uma concepção política embasada em seus juízos ponderados, individual e coletivamente. Nesse estágio de entendimento, um equilíbrio reflexivo amplo e geral também pode ser interpretado como um equilíbrio reflexivo pleno por ser obtido em uma sociedade bem-ordenada. Como visto, o equilíbrio reflexivo é um procedimento deliberativo e “é plenamente intersubjetivo, isto é, cada cidadão levou em consideração a argumentação e as razões de todos os demais cidadãos”⁵⁷³.

⁵⁶⁹ No artigo *Outline of a Decision Procedure for Ethics* (1951) de Rawls, “o método do equilíbrio reflexivo é o estreito (narrow). A ideia central era mostrar os princípios implícitos nos juízos ponderados (considered judgments) de juízes competentes (competent judges) a partir do seguinte método: (i) seleciona-se uma classe de juízos morais (a partir da moralidade de senso comum) e (ii) identifica-se se eles são coerentes com princípios razoáveis e justificáveis; se existe esta coerência, então, (iii) estes juízos morais são juízos ponderados (refletidos) e servem de critério justificacional para os princípios. A objetividade dos juízos morais ponderados depende de um procedimento de decisão razoável, quer dizer, a objetividade depende da razoabilidade que será alcançada pelos princípios. Assim passa-se a contar com princípios razoáveis e justificáveis para arbitrar o dissenso moral. Os princípios são razoáveis, pois resultam de um mecanismo heurístico que deve expressar a razoabilidade. Os princípios que passam no teste de razoabilidade são aqueles que podem ser aceitos por homens razoáveis a partir de uma coerência com suas próprias intuições morais” (SILVEIRA, 2011, p. 172).

⁵⁷⁰ RAWLS, 2005, p. 384 (nota de rodapé 16).

⁵⁷¹ RAWLS, 2001a, p. 30.

⁵⁷² “Numa sociedade assim, não só existe um ponto de vista público a partir do qual todos os cidadãos podem arbitrar suas pretensões, como também todos reconhecem que esse ponto de vista é afirmado por eles em pleno equilíbrio reflexivo. (...) pode-se dizer que a noção de justificação, de par com o equilíbrio reflexivo pleno, é não-fundacionalista no seguinte sentido: não se pensa que algum tipo específico de juízo refletido de justiça política ou nível particular de generalidade possa carregar consigo todo o peso da justificação pública. Juízos refletidos de todos os tipos e níveis podem ter uma razoabilidade intrínseca, ou aceitabilidade, para pessoas razoáveis que persiste depois da devida reflexão” (RAWLS, 2001a, p. 31).

⁵⁷³ RAWLS, 2005, p. 385 (nota de rodapé 16).

Dada a pluralidade de concepções em uma sociedade democrática, a concepção política de justiça como equidade considera as muitas concepções políticas essenciais e propõe harmonizá-las, pela via da deliberação, em uma concepção política razoável para a estrutura básica da sociedade. Assim como as demais concepções, ela espera ser exposta e compreendida pelo exame público dos cidadãos razoáveis.

Na concepção política de justiça como equidade, o “critério mais abrangente do razoável é o equilíbrio reflexivo amplo”⁵⁷⁴. Essa concepção enquanto estrutura de deliberação tem na razoabilidade seu critério de correção pela via do equilíbrio reflexivo amplo. Este, por sua amplitude ponderativa dos argumentos é o equilíbrio reflexivo que melhor avalia a razoabilidade das propostas e decisões sobre os elementos constitucionais e as questões básicas de justiça⁵⁷⁵.

Dessa forma, durante uma deliberação pública, o equilíbrio reflexivo amplo funciona como um processo dialógico de justificação coerentista das razões que serão componentes das decisões públicas. Ele analisa as propostas e procura um consenso razoável através das idas e vindas das argumentações, ponderando reflexivamente as concepções de justiça e o peso das proposições para, se possível, convergirmos em pontos endossáveis em determinada questão pública. A razoabilidade irá requerer não só a disposição dos cidadãos apresentarem propostas “políticas” que os outros possam endossar com base em suas doutrinas razoáveis, mas também a disposição de cumprir as decisões públicas e a humildade de saber que nem sempre conseguiremos resolver todos os nossos problemas.

O equilíbrio reflexivo amplo é o critério mais abrangente do razoável por sua larga ponderação das razões das doutrinas abrangentes, ou seja, ele “inclui nossos juízos ponderados em todos os níveis de generalidade. Nenhum nível em si mesmo, digamos aquele de princípios abstratos ou aquele de juízos específicos em casos específicos, é considerado fundamental. Todos podem ter credibilidade inicial”⁵⁷⁶. Essa característica inclusiva se harmoniza com a

⁵⁷⁴ RAWLS, 2005, p. 384.

⁵⁷⁵ Isso não quer dizer que a razoabilidade fique circunscrita apenas ao campo teórico, afinal muitas das questões da conduta de fé ou não dos cidadãos são questões de razões práticas. “Portanto, embora a razão teórica possa explorar especulativamente se Deus existe, quem e o que Ele é, ou que revelação divina poderia ser se ocorresse, a questão da razoabilidade - um termo que Rawls preza - de uma prática religiosa é uma questão de razão prática, algo ser examinado em termos práticos. Por outras palavras, na ordem de prioridade a prática religiosa vem em primeiro lugar, enquanto a sua explicação prático-razoável de práticas diacrônicas e sincrônicas inter-relacionadas é secundária, um produto da sua atividade auto-reflexiva e transformadora. A sua “doutrina abrangente” teórica faz parte dessa explicação. Assim, as implicações da religião para a razão pública deveriam ser examinadas principalmente em termos das suas implicações para a prática da vida quotidiana individual e coletiva na sociedade e no Estado, particularmente em termos de liberdade e igualdade codificadas nos direitos humanos, e não em termos das suas reivindicações doutrinárias” (VEN, 2015, p. 182).

⁵⁷⁶ RAWLS, 2005, p. 8 (nota de rodapé n. 8).

temática abrangente do razoável, a saber, a razoabilidade abarca “uma gama de temas que vai além do político”⁵⁷⁷.

Tal amplitude comporta as razões pertencentes à esfera da razoabilidade, ou pelo menos, argumentos que não sejam irracionais, afinal a “concepção política não é concebida para satisfazer as exigências de doutrinas irracionais. Ao mesmo tempo, porém, a ideia de razoabilidade é bastante ampla e abrange mais posições do que os críticos frequentemente supõem”⁵⁷⁸.

Embora os valores políticos tenham uma importância fundamental na justificação pública, os valores não públicos das doutrinas abrangentes, como os religiosos, são equitativamente analisados reflexivamente ao lado dos demais argumentos. Desse modo, as razões de uma doutrina religiosa razoável não entram na deliberação como elementos folclóricos ou de uma categoria inferior. Rawls reconhece que as proposições de qualquer doutrina razoável podem ter certa credibilidade, e isso será analisado durante a ponderação em equilíbrio reflexivo.

Considerando que a visão ampla da razão pública também aceita a inclusão dos discursos religiosos na deliberação política, é possível notar que a razão pública, a razoabilidade e o equilíbrio reflexivo amplo são conceitos que permitem uma livre e ampla análise dos argumentos das doutrinas abrangentes. Esses conceitos atuam em interdependência para uma construção reflexiva de políticas públicas, não havendo, assim, nenhuma discriminação com as doutrinas razoáveis (religiosas ou não).

De outro lado, para ilustrar isso ao nível da razão pública e com uma possível aplicação do equilíbrio reflexivo amplo na esfera pública e estatal, exemplifica-se como isso poderia acontecer nos âmbitos dos poderes públicos.

Pensemos nas várias reuniões entre agentes públicos (chefes de entes federativos, ministros, diretores de órgãos públicos) e os setores privados e a sociedade civil para a elaboração e implementação de políticas públicas com investimentos estatais. Sem dúvidas, seriam necessárias diversas rodadas de negociações, planejamento e boa-fé para a análise de cada proposta, quais setores receberiam mais investimentos e que lugares seriam contemplados. Atentos aos seus objetivos, cada grupo procuraria expor suas razões como sendo mais urgentes para aprovação de sua proposta.

⁵⁷⁷ RAWLS, 2005, p. 126 (nota de rodapé n. 34).

⁵⁷⁸ WENNER, F. *Liberal Legitimacy: The justification of political power in the work of John Rawls*. Verlag: Nomos: 2020, p. 140.

Dentre tantos casos, imagine que uma parte dessas verbas fosse para a promoção de políticas públicas de combate à intolerância religiosa às religiões de matriz africana. Nesse caso, várias razões de fé aliadas à necessidade da efetivação dos direitos fundamentais poderiam ser utilizadas para justificar a necessidade dessas políticas.

Outro exemplo está na complexidade do processo legislativo no Congresso. A depender do tipo de norma, como as emendas à Constituição – que envolvem os elementos constitucionais e justiça básica –, as propostas iniciais devem passar pelas várias Comissões Mistas para apreciarem sua constitucionalidade e viabilidade. De toda forma, desde a proposição do projeto de emenda, a passagem pelas Comissões, a ida ao Plenário das Casas, o quórum de aprovação, o retorno para a Casa iniciadora se houver alteração pela Casa revisora, a ida para a sanção presidencial, os vetos e a análise destes pelo Congresso é um longo caminho.

Todo esse processo passa por uma ampla deliberação, acordos, avanços e recuos em cada artigo, parágrafo e alínea para a promulgação da norma. Para defender seu ponto de vista, os congressistas citam que suas razões estão em conformidade com a Constituição, princípios políticos e atentos à promoção dos direitos e bem-estar social.

No Executivo e no Legislativo toda essa exposição envolvendo defesas e críticas públicas, busca de apoio e construção de alianças passam por um intrincado jogo de poder e interesses ideológicos e econômicos visando a produção de certa política ou norma. Isso sem falar da influência dos *lobbies*, do eleitorado, dos jornalistas e do apoio da opinião pública através de canais televisivos e das redes sociais.

No Judiciário, apesar de seu funcionamento não ser tão publicizado, a burocracia procedimental e jurisdicional torna-se palco da intensa luta argumentativa de diferentes interesses. Um simples processo judicial passa por diversos atores, petições, contestações e réplicas com razões e pedidos justificados no ordenamento jurídico e na jurisprudência, se adequa a um determinado rito processual, passa por várias audiências, requerimentos e alegações finais até uma sentença de primeiro grau.

Apesar do princípio da duração razoável do processo⁵⁷⁹, um caso judicial até o trânsito em julgado pode durar décadas, afinal, geralmente se recorre de uma sentença de primeira

⁵⁷⁹ A duração razoável do processo é um princípio reconhecido em diversas ordens constitucionais. No caso da Constituição brasileira, ele é encontrado no artigo 5º, LXVIII: “a todos, no âmbito judicial e administrativo, são assegurados a razoável duração do processo e os meios que garantam a celeridade de sua tramitação”. Por outro lado, “não se pode confundir duração razoável com rapidez. Nem sempre um processo célere traz em si a justiça que se busca, pois nem sempre resguardados com as garantias do devido processo legal. No caso concreto, o magistrado deve estar atento para ponderar os valores em jogo e saber equilibrar a celeridade almejada com as garantias constitucionais da ampla defesa e do contraditório”. SÁ, R. *Manual de direito processual civil*. 6 ed. São Paulo: Saraiva, 2021, p. 115.

instância⁵⁸⁰. Agora a parte vencida melhora ainda mais seus argumentos em sede de recursos e a parte inicialmente vencedora procura manter a sentença favorável. Quando os recursos chegarem na segunda instância, as turmas ou o plenário de um tribunal necessitarão julgar as razões e contrarrazões até uma decisão final. A depender da ação, vem a fase de execução de sentença e o embate pode durar um pouco mais.

Desse modo, a nível institucional e público, o equilíbrio reflexivo amplo poderia ser visto, analogamente, em termos procedimentais e dialógico do fórum político público como um instrumento de ponderação reflexiva e dialética para o cumprimento do ônus de justificação dos agentes públicos na razão pública. Contudo, numa democracia, é exigido dos diversos atores públicos não somente a apresentação de razões e decisões bem fundamentadas, mas também que seus atos e decisões sejam justos e razoáveis. A própria “garantia do devido processo legal substantivo se traduz em uma exigência de razoabilidade dos atos estatais (leis, atos administrativos, sentenças judiciais)”⁵⁸¹.

Nessa *ágon* moderna, o discurso religioso também tem que justificar suas razões diante dos demais proponentes, todos em busca de serem compreendidos e obterem apoio para uma decisão favorável. Logo, não há aqui um déficit de tratamento democrático com os cidadãos religiosos como alegado pelos críticos, mas que todos proponham argumentos inteligíveis e convergentes em relação aos preceitos do âmbito político da razão pública.

A cláusula rawlsiana pode ser entendida como uma busca de confluência argumentativa para elaboração e justificação de decisões públicas em equilíbrio reflexivo amplo. Como é sabido, a razão pública incide sobre os agentes e autoridades públicas quando os elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica estão em discussão. Espera-se uma

⁵⁸⁰ “Ademais, a racionalidade e a razoabilidade de qualquer decisão estarão sujeitas, no mínimo, à revisão por um segundo grau de jurisdição, assim como ao controle social, que hoje é feito em sítios jurídicos na internet, em fóruns de debates e, crescentemente, na imprensa geral. Vale dizer: a atuação judicial é limitada pelas possibilidades de solução oferecidas pelo ordenamento, pelo tipo de argumentação jurídica utilizável e pelo controle de razoabilidade e de racionalidade que restringem as influências extrajudiciais de natureza ideológica ou estratégica. Mas não as inibem inteiramente. Reconhecer isso não diminui o Direito, mas antes permite que ele se relacione com a política de maneira transparente, e não escamoteada”. BARROSO, L. *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*. 10. ed. São Paulo: SaraivaJur, 2017, p. 478.

⁵⁸¹ FERRAZ JR., 2016, p. 109. Segundo Barroso, “o princípio da razoabilidade permite ao Judiciário invalidar atos legislativos ou administrativos quando: a) não haja adequação entre o fim perseguido e o instrumento empregado (adequação); b) a medida não seja exigível ou necessária, havendo meio alternativo menos gravoso para chegar ao mesmo resultado (necessidade/vedação do excesso); c) os custos superem os benefícios, ou seja, o que se perde com a medida é de maior relevo do que aquilo que se ganha (proporcionalidade em sentido estrito). O princípio pode operar, também, no sentido de permitir que o juiz gradue o peso da norma, em determinada incidência, de modo a não permitir que ela produza um resultado indesejado pelo sistema, fazendo assim a justiça do caso concreto” (BARROSO, 2017, p. 343-344).

deliberação pública razoável, onde esses atores cumpram o dever moral de justificação da cláusula para um melhor entendimento público e legitimidade social.

A cláusula solicita moralmente que os agentes públicos, dentro de suas atribuições e discricionariedade, utilizem seus princípios privados associados aos princípios políticos para chegarem a pontos convergentes em determinada questão. O ideal é que esses agentes argumentem através do processo dialógico e analítico do equilíbrio reflexivo amplo. Nesse contexto, a razoabilidade enquanto critério não só de correção, mas também de adequação e coerência é o balizador da deliberação e justificação na razão pública.

A argumentação pública de uma razão pública em equilíbrio reflexivo tenta sintonizar os dissonantes discursos e interesses das doutrinas abrangentes a uma harmonização política e razoável com a Constituição e os princípios políticos da concepção de justiça.

A ideia do equilíbrio reflexivo é que a razoabilidade dos princípios de justiça tem de ser alcançada num processo de ajuste, de idas e vindas entre juízos particulares, princípios primeiros de justiça, convicções gerais, um processo no qual os cidadãos podem fazer uso da razão prática em toda sua extensão – não apenas reduzida ao ponto de vista moral – tendo em vista o objetivo prático de encontrar um acordo razoável.⁵⁸²

O equilíbrio reflexivo é também uma ferramenta imparcial, mesmo diante da importância dos princípios de justiça, ele pressupõe uma constante deliberação reflexiva para examinar e fiscalizar a condição de nossas instituições democráticas.

Temos de confrontá-los [os princípios de justiça] com os pontos fixos de nossos juízos ponderados em diferentes níveis de generalidade. Devemos também examinar quão bem eles se aplicam a instituições democráticas, quais seriam seus resultados e, deste modo, determinar quão bem na prática ajustam-se a nossos juízos ponderados após cuidadosa reflexão. Em uma direção ou em outra, podemos ser levados a rever nossos juízos⁵⁸³.

É claro que um procedimento como o do equilíbrio reflexivo é altamente idealizado, “é um ponto no infinito que jamais poderemos alcançar, embora possamos nos aproximar mais dele no sentido de que, por meio da discussão, nossos ideais, princípios e julgamentos parecem-nos mais razoáveis e mais bem fundamentados que antes”⁵⁸⁴.

⁵⁸² WERLE, 2006, p. 69-70.

⁵⁸³ RAWLS, 2005, p. 381.

⁵⁸⁴ RAWLS, 2005, p. 386. “O equilíbrio reflexivo (tanto no sentido restrito dos princípios morais e juízos particulares quanto no sentido amplo da natureza humana e suas formas de vida sociais) sempre nos remete ao processo de construção de uma sociedade bem-ordenada, de forma a nos integrar com a interminável tarefa da posição original/dispositivo procedimental de representação”. OLIVEIRA, N. Kant, Rawls e fundamentação de uma teoria da justiça. In: FELIPE, S. (org.). *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998, p. 124.

Mas, o equilíbrio reflexivo não é um procedimento muito prolixo para ser utilizado na elaboração de políticas públicas? Essencialmente o equilíbrio reflexivo é um procedimento aberto de debate que procura um fim compartilhado entre nossas razões, embora reconheça que nem sempre obteremos uma resposta comum para todas as questões. Mas, através de juízos refletidos, estamos construindo pontos de diálogos com avanços e recuos, convergentes ou não, que podem nos direcionar a um acordo ponderado ou pelos menos reduzindo o dissenso.

De toda forma, a noção de justificação associada ao equilíbrio reflexivo amplo não busca um modo de juízo refletido de justiça política ou certo nível de generalidade que carregue todo o peso da justificação pública. Mesmo acreditando que nossos juízos refletidos possuam certa razoabilidade ou aceitabilidade intrínseca, certos desacordos persistem mesmo entre pessoas razoáveis. “A concepção política mais razoável para nós é aquela que melhor se ajusta a todas as nossas convicções refletidas e as organiza numa visão coerente. Em qualquer momento dado, é isso o melhor que podemos fazer”⁵⁸⁵.

Dentre os vários papéis das autoridades públicas, está o de efetivar os direitos e garantias fundamentais. Como cidadãos plurais, os poderes Executivo, Legislativo e Judiciário devem ponderar a diversidade das “formas de vida” e suas diferentes reivindicações de modo equitativo. Nesse sentido, não há respostas simples para nossas principais questões e, certamente, uma postura autoritária⁵⁸⁶ avessa ao diálogo só aprofundará os problemas sociais existentes.

Desse modo, se as autoridades públicas estiverem abertas à essência prática de uma democracia deliberativa e de uma postura institucional razoável, o equilíbrio reflexivo pode ser utilizado na elaboração de políticas públicas. Para isso, terão que dispor de esforços para cumprir suas funções de modo dialético, norteando-se mais por um politicamente razoável do que pela concretização do ideologicamente verdadeiro ou dos interesses privados. Uma postura dialógica será ainda mais urgente quando estiverem em discussão os elementos constitucionais e as questões de justiça básica.

Rawls defende isso quando discute a necessidade de implementação do mínimo social⁵⁸⁷ na sociedade, pois os membros do Legislativo devem analisar como promover os princípios de

⁵⁸⁵ RAWLS, 2001a, p. 31.

⁵⁸⁶ “Os que supõem que seus juízos são sempre coerentes são pessoas dogmáticas ou que agem sem reflexão não raro são ideólogos e fanáticos” (RAWLS, 2001a, p. 30).

⁵⁸⁷ Weber destaca que Rawls não fala em “mínimo existencial”, mas em “mínimo social”. “Se por mínimo existencial se pretende referir as prestações estatais referentes à garantia das condições mínimas para uma vida digna, a analogia com o estadunidense é válida, embora essas condições sejam insuficientes para o pleno exercício da cidadania” (WEBER, T. A ideia de um ‘mínimo existencial’ de J. Rawls. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 127, Jun./2013, p. 200). “Ao explicitar a concepção de igualdade da justiça como equidade, o autor salienta a

justiça, observando os níveis de generalidade das reivindicações e o impacto dessas políticas na vida dos cidadãos.

Mas os representantes dos cidadãos devem examinar todas as diversas reivindicações mencionadas acima - incluindo aquelas que fazemos em todas as fases da vida, da infância à velhice - do ponto de vista de uma pessoa que passará por todas as fases da vida. A ideia é que as reivindicações dos que se encontram em cada fase derivam de como equilibraríamos razoavelmente essas reivindicações se nos víssemos passando por todas as fases da vida.⁵⁸⁸

Isso é uma exemplificação prática e institucional de uma ponderação realizada em equilíbrio reflexivo amplo. Esse equilíbrio razoável não é uma fórmula pronta, mas um processo dialógico⁵⁸⁹ constante de construção cooperativa de uma deliberação razoável que embasa uma justificação pública ponderada. Desse modo, o equilíbrio reflexivo amplo pode auxiliar na redução de nossos desacordos, como o conflito entre liberdades e direitos fundamentais em aparente colisão. Nesse contexto, podemos citar o caso da liberdade de expressão do discurso religioso na arena política, desde que ele e os discursos das demais doutrinas abrangentes passem pelo teste de razoabilidade.

necessidade de regulamentar as desigualdades econômicas e sociais. Isto porque não é justo que alguns sejam amplamente providos e outros passem fome e padeçam de doenças tratáveis. Ter o suficiente para a satisfação das necessidades básicas é o mínimo que se espera de uma sociedade cooperativa justa. É o princípio da justiça distributiva. A satisfação dos bens primários, que inclui o mínimo existencial (mínimo social), é uma tentativa de reduzir as desigualdades entre os cidadãos de uma ‘sociedade bem-ordenada’ (WEBER, 2013, p. 205). Ainda nesse sentido, Weber (2016) explica que o conteúdo do mínimo existencial “deve abranger um conjunto equitativo de bens primários sociais ou as condições materiais (fáticas) que possibilitem às pessoas o acesso a eles, considerando as peculiaridades da sociedade na qual se inserem e, mais do que isso, que garantam o efetivo aproveitamento desses bens para a realização do plano de vida individual, desde que este seja razoável. Trata-se de um pressuposto necessário a que a concepção rawlsiana de pessoa seja posta em prática, com o desempenho adequado e pleno da capacidade – que Rawls supõe ser comum a todos – de ser um membro cooperativo da sociedade ao longo da vida”. WEBER, T; CORDEIRO, K. Bens primários sociais e capacidades: uma aproximação possível e adequada para a definição do direito ao mínimo existencial. *Revista Direitos Fundamentais e Democracia*, v. 19, n. 19, 2016, p. 70-71. Diversos são os grupos que sobrevivem só com o mínimo existencial, estas pessoas geralmente estão vulneráveis a vários tipos de violações em seus direitos, como os consumidores com baixa instrução numa sociedade altamente informatizada. A “vulnerabilidade é um estado *a priori*, é o estado daquele que pode ter um ponto fraco, uma ferida (*vulnus*), aquele que pode ser ‘ferido’ (*vulnerare*) ou é vítima facilmente. Se dentre os consumidores, existem consumidores com vulnerabilidade agravada, seja pela idade (...), seja pela situação em que se encontram (...); seja por sua condição pessoal (...); certo é que estes hipervulneráveis merecem do Direito uma proteção ‘qualificada’ ou aumentada e mais efetiva”. MARQUES, C. Assédio de consumo e vulnerabilidade. In. *Vulnerabilidade e suas dimensões jurídicas*. BARLETA, F.; ALMEIDA, V. (coord.). Indaiatuba, SP: Foco, 2023, p. 410-411.

⁵⁸⁸ RAWLS, 2001a, p. 174.

⁵⁸⁹ Segundo Dombrowski (2011), a filosofia política buscar elaborar os melhores termos do que seria o justo, como também abrange a procura de uma democracia constitucional liberal que seja estável, mas uma estabilidade pelas razões certas. “Essa busca, por sua vez, envolve dialética, como o próprio Rawls admite quando compara o equilíbrio reflexivo ao procedimento dialético de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*”. O equilíbrio reflexivo “é um método que envolve um processo reflexivo e dialeticamente responsável. As teorias da justiça devem ser vistas historicamente (isto é, processualmente) como envolvendo conceitos que são gradualmente purificados no fogo da crítica razoável/razional, com os melhores conceitos disponíveis (julgamentos ponderados) fornecendo padrões preliminares para crítica dialética posterior” (DOMBROWSKI, 2011, p. 17-18).

Na esfera do poder público, esse teste de razoabilidade trabalha em cooperação com o princípio da proporcionalidade⁵⁹⁰, que sempre respeita uma criteriosa adequação entre meios e fins:

A proporcionalidade poderia ser utilizada, portanto, como teste de razoabilidade para soluções de problemas envolvendo competência de nítida orientação constitucional. O teste de razoabilidade, por sua vez, exigiria o exame das razões que levaram o legislador a adotar determinado regulamento. Consistiria, portanto, em avaliar se as razões necessárias para a conclusão a que chegou foram levadas em conta ou se optou por motivos que não poderiam ter sido considerados⁵⁹¹.

Nesse sentido, a razoabilidade “aparece como um corretor da violação de equivalências, em termos de proporção adequada”⁵⁹². Para Ávila, apesar dos critérios da proporcionalidade, razoabilidade, eficiência e segurança jurídica serem denominados princípios, ele entende que tais critérios também são postulados normativos, pois cumprem “a função distinta de prescrever e orientar determinados modos de pensamento e argumentação, estruturando, destarte, o modo de aplicação das regras e dos princípios”⁵⁹³.

Um dos principais *locus* de discussão envolvendo o discurso religioso é na fase do processo legislativo, onde a deliberação legislativa deve ponderar os argumentos defendidos por cada ala político-ideológica:

O teste de validade da lei não exige critérios particularmente estritos, bastando que a deliberação legislativa se revele razoável. O teste de razoabilidade deve atender aos critérios informadores do princípio da proporcionalidade (adequação, necessidade e proporcionalidade em sentido estrito). Merecerá crítica a lei que não responder ao requisito da necessidade – vale dizer, se for imaginável outra medida que renda o resultado esperado, mas com menor custo para o indivíduo.⁵⁹⁴

Na razão pública, uma das principais questões é que os discursos e atos político-públicos sejam dotados de razoabilidade, ou seja, ainda que tenham certa base na doutrina abrangente

⁵⁹⁰ Esses dois princípios apesar de possuírem características próprias costumam ser utilizados em sintonia durante o processo de ponderação. “Examinada, conquanto em síntese, a fisionomia dos princípios da razoabilidade e da proporcionalidade, chega-se à conclusão de que ambos constituem instrumentos de controle dos atos estatais abusivos, seja qual for a sua natureza. No processo histórico de formação desses postulados, porém, pode afirmar-se que o princípio da razoabilidade nasceu com perfil hermenêutico, voltado primeiramente para a lógica e a interpretação jurídica e só agora adotado para a ponderação de outros princípios, ao passo que o princípio da proporcionalidade já veio a lume com direcionamento objetivo, material, visando desde logo ao balanceamento de valores, como a segurança, a justiça, a liberdade etc. Na verdade, *confluem ambos, pois, rumo ao (super) princípio da ponderação de valores e bens jurídicos, fundante do próprio Estado de Direito Democrático contemporâneo (pluralista, cooperativo, publicamente razoável e tendente ao justo)*” (CARVALHO FILHO, 2023, p. 147, *itálico no original*).

⁵⁹¹ BRASIL. STF. INFORMATIVO 848/2016. Disponível em: <<https://www.stf.jus.br/arquivo/informativo/documento/informativo848.htm>>. Acesso em 20 nov. 2023.

⁵⁹² FERRAZ JR., 2016, p. 107.

⁵⁹³ ÁVILA, 2022, p. 10.

⁵⁹⁴ MENDES; BRANCO, 2023, p. 246.

professada, que essa postura seja harmônica com a Carta política, com as leis e com os princípios políticos. Nesse sentido, o critério da reciprocidade é promovido quando os cidadãos debatem suas razões de forma compreensível e se consideram mutuamente na gestão razoável do poder político. Ainda que certos argumentos não sejam postos diretamente na decisão pública, eles serão analisados.

Rawls entende que doutrinas religiosas razoáveis podem compor um equilíbrio reflexivo na ponderação pública dos argumentos à luz da razão pública, sem discriminação ou obrigação de traduzir o discurso religioso para uma linguagem estritamente secular.

A ideia de equilíbrio reflexivo permite que as convicções de qualquer nível de generalidade possam proporcionar razões de sustentação. Assim é que, em uma doutrina bem formulada, a ordem de dedução, se é que existe, pode ser clara, mas a ordem de sustentação é uma questão distinta, e deve ser decidida mediante cuidadosa reflexão. Mesmo então, como saber? Uma vez que essa distinção é feita, não há base para afirmar que as pessoas que professam doutrinas religiosas ou filosóficas não podem ser sinceras se também subscrevem a razão pública. Poder-se-ia pensar que pessoas religiosas se recusariam a fazer a distinção entre a ordem de dedução e a de sustentação. No entanto, não é preciso que seja assim, pois, no caso delas, principiando pela existência de Deus, as ordens de dedução e sustentação são as mesmas. A distinção conceitual entre as duas ordens não implica que elas não possam ser isomórficas.⁵⁹⁵

Dessa forma, o equilíbrio reflexivo amplo seria utilizado como um mecanismo para tornar a deliberação pública mais ampla, pois ele defende que nossas argumentações devem passar por uma diligente reflexão e manifestarem-se coerentes e razoáveis com nossos juízos bem pesados. A intenção é que esses juízos sejam usados em diversos momentos das deliberações, afinal, o interesse de Rawls e de Dworkin está nas crenças bem embasadas, os “juízos bem ponderados de cada um, [...] sua formação, tanto no nível dos simples cidadãos como no dos juristas e dos legisladores, sua coerência e suas convergências, sua estabilidade e a justificação que delas podemos dar”⁵⁹⁶.

No caso do Judiciário, em seu papel de interpretar e aplicar a lei, MacCormick (2003) entende que o equilíbrio reflexivo rawlsiano pode ser utilizado no âmbito da hermenêutica jurídica e na resolução de problemas de maneira mais satisfatória, onde poderíamos:

tomar emprestado [o equilíbrio reflexivo] de Rawls e dizer que, para entender plenamente a lei, precisamos primeiro tomar um enunciado tosco de todas as normas no código de leis e todos os precedentes nas coletâneas de jurisprudência; em seguida, investigar os valores e princípios motivadores daqueles cujas normas elas representam; para então, à luz dessa investigação, modificar nossa compreensão inicial e tosca das normas reprodutivas verbalmente; para então examinar de novo os

⁵⁹⁵ RAWLS, 2005, p. 242 (nota de rodapé 31).

⁵⁹⁶ AUDARD, C. Introdução: John Rawls e o conceito do político. In: RAWLS, J. *Justiça e Democracia*. Trad. Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. xxv.

princípios e valores, e assim por diante, até atingirmos um estágio de ‘equilíbrio reflexivo’. Entretanto, quando tivermos chegado lá, a lei já terá mudado – nova legislação, novos precedentes, novos manuais, novas críticas. Por isso, temos de começar novamente, dessa vez não exatamente no início, no esforço de nos aproximarmos do ‘equilíbrio reflexivo’ outra vez.⁵⁹⁷

Desse modo, com o desenvolvimento de uma deliberação pública ativa, não seria necessário sempre partir dos primeiros argumentos, mas dos pontos convergentes já obtidos nos avanços e recuos do equilíbrio reflexivo. Observe-se que aqui, não estamos no contexto da posição original, daí a necessidade de se utilizar a “ideia do equilíbrio reflexivo a fim de calibrar a cultura política, o *ethos* social e o *modus vivendi* de uma sociedade concreta com esse ideal normativo, que modela também a concepção de pessoa moral”⁵⁹⁸.

A associação entre o discurso religioso, o princípio da razoabilidade e o equilíbrio reflexivo em um regime constitucional está em harmonia tanto com a concepção política como com os direitos da liberdade de consciência, de crença e de expressão quando exercidos de modo razoável. Isso fica claro na exposição de Weber (2013):

É fundamental salientar que a justiça como equidade não tem a pretensão de ser verdadeira, mas de ser a mais razoável. Nesse sentido, pode-se dizer que os cidadãos podem, com base em suas “convicções ponderadas” e dentro de um “equilíbrio reflexivo”, elaborar uma concepção política de justiça com o intuito de organizar e orientar a cooperação social. Ora, esta pode ser considerada verdadeira ou razoável a partir das visões abrangentes desses cidadãos; para uns, verdadeira, para outros, a mais razoável, a mais passível de acordo. É possível gerar um consenso por diferentes vias. Os cidadãos podem aderir à concepção política sem abandonar suas concepções filosóficas, religiosas e morais. Para que um cidadão possa professar livremente sua fé religiosa e os valores a ela inerentes, por exemplo, ele concorda com o estabelecimento das liberdades de pensamento e consciência como direitos fundamentais e, assim, como um dos elementos constitucionais essenciais. É claro que os valores religiosos professados por aquele cidadão não constituem a concepção política de justiça, mas esta pode ser endossada por ele.⁵⁹⁹

Assim, a concepção política de justiça visa a construção de um equilíbrio dialógico e político entre as cosmovisões das doutrinas razoáveis na vida democrática, para tanto, não adota nenhuma doutrina específica na esfera pública. A concepção política enquanto estrutura de deliberação, possibilita que as doutrinas encontrem vias razoáveis e ponderadas de discussão e cooperação política sem descaracterizar suas tradições nem ferir a razão pública.

⁵⁹⁷ MACCORMICK, N. *Legal Reasoning and Legal Theory*. Oxford: Clarendon, 2003, p. 245-246.

⁵⁹⁸ OLIVEIRA, 2003, p. 14.

⁵⁹⁹ WEBER, 2013, p. 183-184.

Como colocado, Rawls apresenta vários exemplos de argumentos de base religiosa em harmonia com os valores da razão pública. Os principais exemplos são: os líderes religiosos debatendo no fórum político se concordam com o financiamento estatal para escolas confessionais⁶⁰⁰, os abolicionistas norte-americanos utilizando fundamentos bíblicos contra a escravidão, os pronunciamentos do presidente Abraham Lincoln em datas religiosas⁶⁰¹ e o movimento dos direitos civis liderado por Martin Luther King⁶⁰². Com relação a este último, Rawls destacou que vários de seus discursos, apesar de conterem uma linguagem religiosa, também endossam a razão pública e os valores políticos de uma Constituição bem interpretada⁶⁰³.

Se um dos objetivos buscados pelo liberalismo político é a formulação de uma concepção política de justiça razoável para uma sociedade democrática, as doutrinas religiosas razoáveis podem, com base em sua própria linguagem, subscreverem essa concepção e cooperar equitativamente em uma democracia constitucional. Como diria Rawls, a sociedade razoável não é uma sociedade de santos, nem um lugar tão idealizado que nós não conseguimos nos ver nela, mas um espaço social que depende da devida cooperação razoável dos cidadãos.

O princípio da razoabilidade não serviria para privilegiar as doutrinas religiosas, mas para guiar a deliberação das diversas doutrinas em algo que fosse além do estritamente político, no sentido de pensar que o Estado tem um interesse na liberação das vozes das religiões na esfera pública e da participação política das organizações religiosas⁶⁰⁴.

⁶⁰⁰ Cf., RAWLS, 2005, p. 249.

⁶⁰¹ “Poderíamos perguntar se a proclamação que Lincoln fez de um Dia Nacional do Jejum, em agosto de 1861, e suas duas proclamações de Dia de Ações de Graças, em outubro de 1863 e de 1864, violam a ideia de razão pública. E o que deveríamos dizer do Segundo Discurso de Posse, com sua profética interpretação (tirada do Velho Testamento) da Guerra Civil como um castigo de Deus pelo pecado da escravidão, recaindo igualmente sobre o Norte e o Sul? Inclino-me a pensar que Lincoln não violou a razão pública no sentido em que interpretei e tal como poderia ser aplicada em seu tempo – se poderia ser aplicada em nosso tempo, esta é outra questão –, pois o que disse nessas proclamações não tem implicações com relação a elementos constitucionais essenciais, nem com respeito de questões de justiça básica. Ou, quaisquer que fossem essas implicações, elas certamente poderiam ser com firmeza sustentadas pelos valores da razão pública” (RAWLS, 2005, p. 254).

⁶⁰² “Doutrinas religiosas fundamentam claramente os pontos de vista de King e são importantes em suas exortações. No entanto, essas doutrinas expressam-se em termos gerais: subscrevem de modo pleno valores constitucionais e estão de acordo com a razão pública” (RAWLS, 2005, p. 250, nota de rodapé 39).

⁶⁰³ Contudo, nossa sociedade é uma sociedade plural com muitos dissensos e não raro as razões religiosas estão no centro de alguns desses desacordos. “Os apelos políticos à religião ocupam um lugar ambíguo na história dos EUA. As razões religiosas defendidas pelos abolicionistas e mais tarde por Martin Luther King Jr. desempenharam um papel significativo na rejeição pública da escravatura e da segregação racial. Tais argumentos religiosos em defesa da dignidade e da igualdade da humanidade são politicamente legítimos e compatíveis com a razão pública. Mas os apelos à religião também desempenham um papel contínuo na rejeição dos direitos civis das pessoas gays e transexuais, na oposição à contracepção e ao aborto, e no apoio às políticas de imigração nativistas” (FREEMAN, 2001, p. 54).

⁶⁰⁴ Cf., HABERMAS, 2007, p. 148.

Para exemplificar, digamos hipoteticamente que uma autoridade pública, ainda que tenha a liberdade de expressão para dizer que já é hora da Suprema Corte ter um ministro que defenda uma única doutrina religiosa, ou que “o Estado é laico, mas o governo é cristão”, são declarações que não seriam consideradas razoáveis do ponto de vista de uma razão pública plural. Infelizmente, quando um agente público⁶⁰⁵ deixa transparecer sua opção ideológica em seus discursos e manifestações institucionais desarrazoadamente, isso deve ser apurado para não permitir a generalização de uma conduta não razoável nas instituições públicas.

Segundo Alexy (2015), um tratamento estatal desarrazoado não condiz com a boa interpretação constitucional, além de sempre ferir direitos fundamentais⁶⁰⁶. Na linha normativa, o princípio da razoabilidade tem gênese na garantia do devido processo legal do direito anglo-saxão e na Magna Carta de 1215. O princípio atingiu sua positivação solene nas emendas de número 5^a e 14^a da Constituição dos Estados Unidos da América. Aliás, a cláusula *due process of law* constitui por mais de dois séculos uma das fontes mais conhecidas da jurisprudência da Suprema Corte norte-americana⁶⁰⁷.

O princípio da razoabilidade é um parâmetro de valoração dos atos do Poder Público para aferir se eles estão informados pelo valor superior inerente a todo ordenamento jurídico: a justiça. Sendo mais fácil de ser sentido do que conceituado, o princípio se dilui em um conjunto de proposições que não o libertam de uma dimensão excessivamente subjetiva. É *razoável* o que seja conforme à razão, supondo equilíbrio, moderação e harmonia; o que não seja arbitrário ou caprichoso; o que corresponda ao senso comum, aos valores vigentes em dado momento ou lugar.⁶⁰⁸

⁶⁰⁵ Na Constituição brasileira, em seu artigo 37, caput, é estabelecido que “a administração pública direta e indireta de qualquer dos Poderes da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios obedecerá aos princípios de legalidade, impessoalidade, moralidade, publicidade e eficiência”. No caso em comento, sempre que um agente público exorbita o princípio da impessoalidade, ele estará agindo fora da discricionariedade legal e razoável permitidas. Um exemplo disso é quando um agente faz diferenciações discriminatórias para privilegiar ilegalmente uma determinada parte em detrimento de outra. “Obviamente as diferenciações são naturais em todo e qualquer processo, e não seria razoável imaginar uma Administração que não fornecesse tratamento diferenciado a administrados sensivelmente diferentes. Estas diferenciações devem se submeter ao critério da razoabilidade e se justificar juridicamente, pois do contrário estar-se-ia diante de uma discriminação positiva ou negativa, que não se justifica no Estado de Direito, e mais ainda no espaço público” (MENDES; BRANCO, 2023, p. 987).

⁶⁰⁶ “O tratamento arbitrário, por parte do Estado, de um titular de direitos fundamentais - como, por exemplo, um tratamento que ‘não é mais compreensível a partir de uma apreciação razoável das ideias-mestras da Constituição alemã’ - sempre viola algum direito fundamental (...)”. ALEXY, R. *Teoria dos direitos fundamentais*. Trad. Virgílio A. Silva. São Paulo: Juspodivm, 2024, p. 401.

⁶⁰⁷ BARROSO, L. *Interpretação e aplicação da constituição: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora*. 7. ed. rev. São Paulo, Saraiva, 2009, p. 224.

⁶⁰⁸ BARROSO, 2009, p. 230-231.

Nessa linha, a “razoabilidade também é um padrão político-moral por meio do qual várias doutrinas são avaliadas”⁶⁰⁹, é um princípio⁶¹⁰ jurídico de ponderação de considerável aplicabilidade no direito enquanto um parâmetro hermenêutico de multifuncionalidade:

Utilizado, de ordinário, para aferir a legitimidade das restrições de direitos – muito embora possa aplicar-se, também, para dizer do equilíbrio na concessão de poderes, privilégios ou benefícios –, o princípio da proporcionalidade ou da razoabilidade, em essência, consubstancia uma pauta de natureza axiológica que emana diretamente das ideias de justiça, equidade, bom senso, prudência, moderação, justa medida, proibição de excesso, direito justo e valores afins; precede e condiciona a positividade jurídica, inclusive a de nível constitucional; e, ainda, enquanto princípio geral do direito, serve de regra de interpretação para todo o ordenamento jurídico. No âmbito do direito constitucional, que o acolheu e reforçou, a ponto de impô-lo à obediência não apenas das autoridades administrativas, mas também de juízes e legisladores, esse princípio acabou se tornando consubstancial à própria ideia de Estado de Direito pela sua íntima ligação com os direitos fundamentais, que lhe dão suporte e, ao mesmo tempo, dele dependem para se realizar.⁶¹¹

A razoabilidade como um dos critérios de justificação da deliberação pública auxilia na ponderação das razões doutrinárias, em diversos graus de amplitude, em busca de pontos convergentes obtidos no equilíbrio reflexivo amplo para um entendimento público e a construção de políticas públicas mais dialógicas.

Desse modo, a razoabilidade é um princípio que pode ser trabalhado na inclusão equânime do discurso religioso na razão pública, no sentido que o razoável “leva em conta o mundo público de outros”⁶¹², podendo ser aplicada a pessoas, instituições e doutrinas abrangentes⁶¹³. A razoabilidade é uma virtude política, uma disposição de expor e cumprir os termos razoáveis de cooperação e de reconhecer os limites de nossa capacidade de julgamento. Além disso, a razoabilidade possui uma ideia de reciprocidade, fator indispensável para uma deliberação entre os membros de doutrinas rivais.

⁶⁰⁹ BOETTCHER, 2004, p. 607.

⁶¹⁰ “Aliás, é nota de singularidade dos princípios a indeterminação de sentido a partir de certo ponto, assim como a existência de diferentes meios para sua realização. Tal abertura faz com que os princípios funcionem como uma *instância reflexiva*, permitindo que os diferentes argumentos e pontos de vista existentes na sociedade, acerca dos valores básicos subjacentes à Constituição, ingressem na ordem jurídica e sejam processados segundo a lógica do Direito” (BARROSO, 2017, p. 243). Para Barroso (2017, p. 311, 337), a razoabilidade é um princípio constitucional e também é um dos princípios específicos e instrumentais de interpretação constitucional.

⁶¹¹ COELHO, I. *Interpretação constitucional*. (versão digital) 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011, p. 119-120.

⁶¹² RAWLS, 2005, p. 62.

⁶¹³ Do ponto de vista jurídico a razoabilidade “é aplicável em situações em que se manifeste um conflito entre o geral e o individual, entre a norma e a realidade por ela regulada, e entre um critério e uma medida. Sua aplicabilidade é condicionada à existência de elementos específicos (geral e individual, norma e realidade, critério e medida)” (ÁVILA, 2022, p. 191).

Para Rawls, como o dissenso razoável na deliberação pública faz parte da democracia deliberativa, o que precisamos são de critérios consensuais de ponderação e de decisão. Nessa linha, entra novamente a razoabilidade enquanto um critério de correção (*criterion of correctness*)⁶¹⁴ da concepção política de justiça como equidade. Como esta concepção é uma estrutura de deliberação, tem-se que a razoabilidade desempenha um papel de destaque no equilíbrio reflexivo amplo para a construção dialética de resoluções ‘bem pesadas’, sobretudo na razão pública.

Essa deliberação, para ser razoável, deve ser sincera e sem recursos meramente retóricos, afinal não se espera uma argumentação intelectualizada e “política” que nenhuma das partes tenha real interesse de endossar e cumprir.

Em primeiro lugar, tanto quanto me é dado perceber, não há qualquer prova textual em Rawls de que os cidadãos devam ser encorajados a ser dúbios, de modo a poderem apresentar razões para as suas opiniões políticas que eles próprios não aceitam, como Wolterstorff alega erradamente de Rawls. De fato, é um lugar-comum em Rawls que as principais virtudes dos cidadãos quando se envolvem na razão pública são a honestidade e a integridade. E, em segundo lugar, tanto quanto me é dado perceber, não há qualquer prova textual em Rawls para a afirmação de que devemos calcular inteligentemente quais as razões a dar aos nossos concidadãos numa base estritamente retórica, de modo a dizer a pessoas diferentes o que elas querem ouvir separadamente, como Wolterstorff alega, mais uma vez de forma enganadora, de Rawls. O ponto de vista de Rawls, tal como o entendo, é o oposto. Ele acredita na univocidade da razão política (dificilmente uma posição epistemológica inarticulada): as nossas doutrinas religiosas (ou filosóficas) abrangentes podem dividir-nos, mas quando falamos em público sobre assuntos políticos temos o dever moral de nos dirigirmos aos nossos concidadãos em termos que qualquer pessoa razoável possa compreender.⁶¹⁵

A intenção é que o discurso religioso e os discursos das demais doutrinas, possam justificar publicamente suas razões em consonância com os valores e princípios constitucionais. Logo, acredita-se que um discurso religioso razoável pode ser incluído na deliberação do fórum político público sem um caráter discriminatório ou restritivo contra nenhuma doutrina razoável.

A proposta da tese, portanto, não abarca um discurso proselitista nem dogmático, afinal, do ponto de vista da Constituição, do critério da reciprocidade e da razoabilidade, tais argumentos não seriam considerados na implementação de uma política estatal, na elaboração de uma lei nem na fundamentação de uma sentença.

⁶¹⁴ Cf., RAWLS, 2005, p. 126 (nota de rodapé 34).

⁶¹⁵ DOMBROWSKI, 2001, p. 119.

Considerando a importância da razoabilidade na filosofia rawlsiana, a viabilidade dos cidadãos religiosos apresentarem argumentos razoáveis para serem considerados na justificação⁶¹⁶ da deliberação política, e levando em conta o fato da Suprema Corte ser o modelo da razão pública⁶¹⁷, será defendido que, no fórum público as razões religiosas também podem ser expostas e ponderadas sem discriminação. Para tanto, o tópico posterior analisará algumas decisões do Supremo Tribunal Federal (STF) para exemplificar a recepção do discurso religioso no Poder Judiciário, buscando expor como a Corte brasileira ponderou as razões religiosas em algumas de suas mais importantes decisões.

3.3 Razoabilidade e razões religiosas no fórum político público

Para Rawls, uma das formas ideais de apresentar nossos argumentos na deliberação da razão pública é expor nossas razões fundamentadamente, como os juízes ao decidirem um caso judicial. Um teste também ideal para analisarmos se estamos cumprindo a razão pública é questionar: “como o argumento que defendemos nos pareceria se fosse apresentado na forma de uma opinião de uma Corte Suprema? Razoável? Ultrajante?”⁶¹⁸.

Como já colocado, existem diversas críticas acerca do tratamento da razão pública envolvendo as religiões, sobretudo como o discurso religioso é tratado no fórum político público. Diante disso, analisa-se alguns julgados emblemáticos do Supremo Tribunal Federal (STF) envolvendo questões religiosas, em especial a ADPF 54 e a ADO 26 que foram escolhidas por terem diversas partes que defenderam suas razões utilizando argumentos de fé⁶¹⁹.

⁶¹⁶ Considerado aqui está no sentido ser ponderado. Nesse sentido: “É evidente que uma lei apresentada ao Parlamento não poderia conter uma cláusula justificadora do tipo: ‘Considerando que a Bíblia nos diz que...’ E o mesmo vale, mutatis mutandis, para a justificativa de uma decisão judicial no veredito do tribunal. Mas isso não tem nada a ver com a natureza específica da linguagem religiosa. Seria igualmente impróprio ter uma cláusula legislativa: ‘Considerando que Marx demonstrou que a religião é o ópio do povo’ ou ‘Considerando que Kant demonstrou que a única coisa boa sem qualificação é uma boa vontade’. A base para esses dois tipos de exclusões é a neutralidade do Estado” (TAYLOR, 2011, p. 50).

⁶¹⁷ Cf., RAWLS, 2005, p. 231.

⁶¹⁸ RAWLS, 2005, p. 254.

⁶¹⁹ A título de exemplo, tem-se também outros julgados nesse sentido: o caso da frase “sob a proteção de Deus” no preâmbulo da Constituição Federal de 1988 (ADIN 2076-5), o acordo Brasil-Santa Sé (Decreto nº 7.107/2010) e o ensino religioso nas escolas públicas (ADIN 4439), e a liberação do sacrifício de animais em rituais das religiões de matriz africana (Recurso Extraordinário 494.601).

O intuito é saber se a suprema corte constitucional foi restritiva com essas razões e mostrar como os discursos religiosos foram ponderados em uma Corte Constitucional.

De igual forma, esse tópico visa expor a razoabilidade enquanto um conceito-chave na ponderação e justificação em casos difíceis. A razoabilidade é trabalhada em muitos contextos e fins, ela “estrutura a aplicação de outras normas, princípios e regras, notadamente das regras”⁶²⁰. Ela é utilizada com vários sentidos, como a razoabilidade de uma lei, de uma alegação, restrição, interpretação e até da função legislativa. Dentre suas acepções normativas, três são fundamentais:

Primeiro, a razoabilidade é utilizada como diretriz que exige a relação das normas gerais com as individualidades do caso concreto, quer mostrando sob qual perspectiva a norma deve ser aplicada, quer indicando em quais hipóteses o caso individual, em virtude de suas especificidades, deixa de se enquadrar na norma geral. Segundo, a razoabilidade é empregada como diretriz que exige uma vinculação das normas jurídicas com o mundo ao qual elas fazem referência, seja reclamando a existência de um suporte empírico e adequado a qualquer ato jurídico, seja demandando uma relação congruente entre a medida adotada e o fim que ela pretende atingir. Terceiro, a razoabilidade é utilizada como diretriz que exige a relação de equivalência entre duas grandezas.⁶²¹

Lado outro, o tópico não é meramente expositivo, ele segue uma linha do próprio Rawls em analisar certas decisões da Suprema Corte norte-americana, como questões constitucionais relevantes do controle de constitucionalidade⁶²² e da obediência razoável a leis injustas.

No caso de leis consideradas injustas por alguns, inicialmente, o princípio da legitimidade liberal defende uma conduta política na qual os cidadãos democráticos, almejando o cumprimento voluntário das leis coercitivas das quais alguns divergem profundamente, acolhem uma obrigação político-moral de justificar essas leis em termos que os dissidentes possam aceitar. Os cidadãos cumprem o princípio da legitimidade ao explicar que as leis contestadas estão em consonância com a Constituição de uma democracia bem-ordenada, onde todos podem razoavelmente solicitar mutuamente que concordem nos termos básicos de sua

⁶²⁰ ÁVILA, 2022, p. 200.

⁶²¹ ÁVILA, 2022, p. 201.

⁶²² Cf. RAWLS, 2005, p. 237-238. Vide o § 6 “A Suprema Corte como modelo da razão pública” da Conferência VI de PL. Uma questão interessante trazida por Rawls, seria se a Suprema Corte deveria entender como válida uma emenda à Constituição norte-americana que derrogasse a Primeira Emenda, e com isso pudesse estabelecer uma religião como a religião oficial do Estado.

ordem política. Todavia, existem algumas leis coercitivas que as pessoas considerarão repugnantes⁶²³.

Inevitavelmente, porém, haverá discordâncias sobre a compatibilidade constitucional das leis contestadas. Para que cada uma dessas ocasiões não signifique, para os perdedores políticos, uma ruptura do pacto constitucional-processual, alguma estipulação de um espaço de discordância tolerável sobre a aplicação dos termos da constituição deve ser um desses termos e, portanto, deve-se confiar nas resoluções da suprema corte do país sobre as contestações da aplicação para que se enquadrem nesse espaço de tolerabilidade ou “pelo menos” razoabilidade.⁶²⁴

É nesse complexo espaço que a Corte Constitucional deve exercer suas funções precípuas de protetora e intérprete da Carta política. A Suprema Corte em democracias com controle de constitucionalidade tem a razão pública como sua principal razão, sendo o Tribunal Constitucional o intérprete judicial último da Constituição⁶²⁵. Como guardião da Lei Maior, o Tribunal terá em certos casos um papel contramajoritário em face de leis infraconstitucionais que atentem contra aquela. “Ao aplicar a razão pública, o tribunal age para evitar que a lei seja erodida pela legislação de maiorias transitórias ou, o que é mais provável, que corresponda a interesses estreitos, organizados e muito bem posicionados para fazer valer seus pontos de vista”⁶²⁶.

Esses interesses estreitos e organizados podem chegar a vias não razoáveis para conseguirem seus objetivos, sua atuação vai desde a disseminação doutrinária de *fake news*, questionamento constante dos procedimentos das instituições públicas, como a não aceitação do resultado do processo eleitoral quando lhes é desfavorável, manifestações por intervenção militar e invasões dos prédios sede dos poderes públicos⁶²⁷. Porém, existem muitos outros

⁶²³ Cf. MICHELMAN, 2022, p. 77.

⁶²⁴ MICHELMAN, 2022, p. 77.

⁶²⁵ Cf., RAWLS, 2005, p. 231.

⁶²⁶ Cf., RAWLS, 2005, p. 233.

⁶²⁷ Em 8 de janeiro de 2024, no Congresso Nacional durante o ato Democracia Inabalada, o Ministro Luís Roberto Barroso, Presidente do STF, pronunciou-se pelo que chamou de tentativa de golpe de Estado, de abolição do Estado democrático de direito e a depredação do patrimônio público ocorrido em 2023, no qual destacou a irrazoabilidade das manifestações, e a necessidade de mais diálogo e esperança num futuro melhor. “(...) Instituições humanas não são perfeitas. São passíveis de erros, de críticas e devem ter compromissos com o próprio aprimoramento. Por isso mesmo, numa democracia, todos são livres para expressar a sua opinião e para participar da vida pública conforme suas convicções. De tudo o que vi e ouvi, um fato me causou especial abalo. Um policial judicial do Supremo me descreveu que, após marretadas na parede e arremesso de móveis e de objetos, muitos dos invasores se ajoelhavam no chão e rezavam fervorosamente. De onde, Deus do céu, poderá ter saído essa combinação implausível de religiosidade com ódio, violência e desrespeito ao próximo? Que desencontro espiritual pode ser esse que não é capaz de mínima distinção entre o bem e o mal, entre o estado de natureza e a civilização? Que tipo de inspiração terá empurrado essas pessoas numa ribanceira moral? Mas comportamentos destrutivos das instituições e da democracia não contribuem para o avanço do processo civilizatório nem para a causa da humanidade. A violência, a intolerância e o extremismo só levam à decadência e à infelicidade. Estamos todos reunidos aqui hoje para

métodos desarrazoados em busca de apoio para o enfraquecimento das instituições democráticas e obtenção do poder pelo poder.

Algumas doutrinas abrangentes quando majoritárias⁶²⁸ podem, por vezes, postular um tratamento diferenciado por parte das instituições públicas no fórum político. Um exemplo disso foi a reclamação constitucional 38.782 julgada no STF. Ela foi ajuizada pela Netflix em face de duas decisões do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (TJRJ), que impôs restrição à exibição e divulgação da obra “Especial de Natal Porta dos Fundos: A Primeira Tentação de Cristo”, e condenação em pagamento de danos morais coletivos pelo tempo que a obra fora exibida. A Netflix entendeu que as decisões do TJRJ ofenderam as ADPF 130 e ADI 2.404 do STF, pois o tribunal teria suspenso a exibição do material para ‘acalmar ânimos’ da população brasileira que é majoritariamente cristã. A parte autora defendeu que isso seria uma censura e ofensa à liberdade de expressão.

Nessa ação, o ministro Edson Fachin destacou que as decisões do TJRJ não trataram de eventuais excessos no exercício da liberdade de manifestação, mas de restringir a circulação de obra cinematográfica sob o pretexto de que era necessária para a preservação de uma eticidade majoritária. Citando Rawls, o ministro entendeu que a Corte deve manter sua jurisprudência e que a ponderação é entre princípios e não sobre um juízo de valor acerca de uma eticidade dominante⁶²⁹.

Retomando uma distinção imortalizada na pena do filósofo norte americano John Rawls, é necessário reafirmar que a jurisprudência deste Supremo Tribunal Federal, naquilo que respeita à liberdade de expressão, tem menos que ver com o bem ou com a vida boa, e mais com o justo ou correto (cf. RAWLS, J. The Priority of Right and Ideas of Good. **Philosophy & Public Affairs**, Vol. 17, No. 4, pp. 251-276, 1988). Isso significa que o juízo de ponderação deve recair sobre a dimensão normativa da

renovar a nossa crença na democracia, na harmonia entre os Poderes e na vida vivida com boa-fé e boa-vontade, componentes indispensáveis para um país melhor e maior. Não passaram e não passarão! Aqui a história será diferente. A paz, o bem, o respeito ao próximo, a liberdade, a igualdade, a educação, a ciência, a proteção ambiental e a justiça social – esses, sim, são os ingredientes de um Brasil de todos. Que venha um tempo de pacificação, no qual pessoas que pensem de maneira diferente possam se sentar na mesma mesa e expor os seus argumentos, em busca da melhor solução, sem se ofenderem ou se desqualificarem. Ódio, mentiras e golpismo nunca mais! Que todos os brasileiros – liberais, progressistas e conservadores – possam se unir em torno dos denominadores comuns que estão na Constituição. (...)”. BARROSO, L. Pronunciamento do Presidente do Supremo Tribunal Federal. Democracia Inabalada, Congresso Nacional, 8/1/2024. Acesso em 15 jan 2024. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2024/01/integra-discurso-luis-roberto-barroso.pdf> .

⁶²⁸ “Quando o discurso político carece de ressonância moral, o anseio por uma vida pública de maior significado encontra expressão indesejável. Grupos como a Moral Majority procuram vestir a nudez da praça pública como moralismos estreitos e intolerantes. Os fundamentalistas vêm correndo para aqueles lugares onde os liberais temem pisar” (SANDEL, 2023, p. 318).

⁶²⁹Cf. BRASIL. STF. RECLAMAÇÃO 38.782/RJ. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=755133146> . Acesso em 21 nov. 2023.

concorrência de princípios jurídicos, e não sobre uma apreciação da eticidade dominante, ou da cultura religiosa majoritária.⁶³⁰

Ao final, o STF julgou procedente a reclamação constitucional para cassar as decisões do TJRJ, retirando as restrições que haviam sido postas contra a obra da Netflix. Saliente-se que isso não configura um desmerecimento contra uma doutrina religiosa, mas da Corte reafirmar a garantia de outros direitos constitucionais, como o direito à liberdade de expressão artística, além de manter sua jurisprudência sedimentada e ponderar cada caso com equidade.

Uma das questões mais complicadas envolvendo o discurso religioso é o tema do aborto. Nesses casos complexos, Rawls procura um equilíbrio razoável entre as diferentes razões rivais, sendo preciso buscar uma clareza sobre o tema, um norte para auxiliar a ponderação do assunto e as circunstâncias especiais que o caso possua. Quanto ao aborto, o filósofo supôs o contexto de uma sociedade bem-ordenada e de mulheres com maioria civil. Para ele, essa questão seria examinada em torno de três importantes valores políticos: o devido respeito pela vida humana, a continuidade da reprodução da sociedade política (incluindo alguma forma de família) e a igualdade cidadã das mulheres, dentre outros valores nesse sentido⁶³¹.

Para Rawls, um tipo de equilíbrio razoável daqueles três valores proporcionaria à mulher um direito ao aborto devidamente ponderado se ela escolhesse interromper ou não a gravidez no primeiro trimestre. Nesse estágio inicial da gravidez, a igualdade das mulheres é um valor político predominante sobre outros valores, sendo um direito essencial para dar robustez e força à igualdade. Logo, se alcançássemos um equilíbrio razoável entre aqueles valores através da deliberação pública, ele daria à mulher um direito ao aborto pelo menos em certos casos⁶³².

Com isso, qualquer doutrina religiosa abrangente que rejeitasse um direito devidamente ponderado em um equilíbrio reflexivo amplo de valores políticos não seria considerada razoável. Ainda assim, esse direito poderia ser questionado por outro equilíbrio de valores que negasse tal direito, como o caso de uma doutrina religiosa que propusesse que a melhor formulação do direito ao aborto seria somente nas hipóteses de estupro e incesto⁶³³. Esse último posicionamento seria considerado não razoável para Rawls, pois se o aborto é um elemento constitucional essencial ou uma questão de justiça básica, ele deveria ser ponderado conforme

⁶³⁰ BRASIL. STF. RECLAMAÇÃO 38.782/RJ, p. 49, **negrito no original**.

⁶³¹ Cf., RAWLS, 2005, p. 126 (nota de rodapé 32).

⁶³² Cf., RAWLS, 2005, p. 284.

⁶³³ Cf., RAWLS, 2005, p. 284-285.

o ideal de razão pública⁶³⁴, com o critério de reciprocidade e da razoabilidade. Todavia, a doutrina abrangente religiosa que defendeu outro tipo de ponderação não seria considerada desarrazoada em sua totalidade, afinal, ela pode oferecer razões razoáveis em muitos outros casos⁶³⁵.

Rawls entende que os três valores políticos citados, se devidamente ponderados, proporcionariam uma interpretação com base na razão pública para construir um argumento razoável, porém, não decisivo, como o argumento do direito ao aborto no primeiro trimestre de gravidez⁶³⁶. Isso não reflete que todas as doutrinas razoáveis endossaram este argumento com base em concepções homogêneas, mas que os representantes dos cidadãos participaram de um processo deliberativo e chegaram a um resultado visto como legítimo e razoável.

A intenção do autor é que a norma construída sob um equilíbrio razoável de valores políticos da razão pública pode alcançar a devida justificação pública e legitimidade democrática⁶³⁷. “Isso não significa que o resultado seja verdadeiro ou correto, mas que é uma lei razoável e legítima, vinculatória para os cidadãos em virtude do princípio da maioria”⁶³⁸. Isso fica claro na explicação de Weber:

Com a vinculação entre justificação pública e equilíbrio reflexivo fica claro que somente juízos bem-ordenados são capazes de merecer credibilidade pública. O conhecimento das alternativas e a ponderação de seus argumentos, a consideração das divergências e o exercício da imparcialidade e da prudência conferem razoabilidade aos princípios desejados. Tal é a pretensão dos princípios de justiça de Rawls. A possibilidade de adesão das doutrinas éticas abrangentes aos princípios da justiça é a prova incontestável de sua validade e legitimidade. O consenso sobreposto indica para um ponto de vista comum a partir do qual os cidadãos podem administrar seus

⁶³⁴ “Qualquer que seja a visão que se tenha da moralidade do aborto, numa sociedade politicamente liberal tal visão deve ser compatível com a razão pública, na medida em que o uso do poder coercitivo pelo Estado numa sociedade pluralista deve, para ser justo, ser justificado em termos que todos cidadãos razoáveis podem compreender e aceitar de forma plausível. Isto é, tal justificação não deveria ser feita em termos de uma doutrina abrangente particular que simplesmente não pudesse ser aceita pela pessoa coagida” (DOMBROWSKI, 2011, p. 106).

⁶³⁵ “O conteúdo específico de doutrinas filosóficas ou religiosas razoáveis não precisa ser determinado antecipadamente pelo liberalismo político. Em vez disso, de acordo com Rawls, a razoabilidade é conferida a uma doutrina abrangente na medida em que um cidadão pode afirmá-la ‘de maneira razoável’ (...). Afinal de contas, as doutrinas abrangentes costumam ser bastante flexíveis, e a mesma doutrina, seja ela religiosa ou secular, pode ser citada em apoio a objetivos políticos razoáveis ou irracionais. Além disso, (...) uma pessoa pode ser politicamente razoável apesar de afirmar uma doutrina que é filosoficamente infundada. Assim, para a maioria das doutrinas, sua razoabilidade ou irracionalidade não pode ser estabelecida a priori, de uma vez por todas. Tudo depende de se os cidadãos podem afirmar a doutrina em questão, ou uma interpretação dela, e ao mesmo tempo respeitar os poderes morais de outros cidadãos” (BOETTCHER, 2004, p. 608).

⁶³⁶ Cf., RAWLS, 2005, p. 478. Inclusive, o direito ao aborto nesses três primeiros meses é a posição pessoal de Rawls.

⁶³⁷ “o papel da legitimidade em instituições democráticas (...) é autorizar um procedimento apropriado para tomar decisões, levando-se em conta que os conflitos e desacordos na vida política tornam a unanimidade impossível ou muito improvável. Assim, a ideia de legitimidade admite que muitas modalidades diferentes” (RAWLS, 2005, p. 428).

⁶³⁸ RAWLS, 2005, p. 479-480.

interesses e divergências. Esse ponto de vista comum, endossável pelas referidas doutrinas e por cidadãos politicamente ativos, pode servir de base pública de justificação.⁶³⁹

Ainda assim, cidadãos católicos podem não aceitar a direito ao aborto, expondo um argumento conforme sua doutrina e interpretação dos direitos fundamentais – como respaldado no direito à vida – que poderia convencer ou não a maioria legislativa necessária para revogar tal direito. No entanto, tais cidadãos não precisam exercer esse direito, mas poderiam reconhecê-lo como uma lei que passou pela devida deliberação e aprovação no Congresso e, conseqüentemente, não deveriam oferecer resistência através da força, o que seria desarrazoado⁶⁴⁰.

Saindo da esfera legislativa, cidadãos de fé podem postular no Judiciário que o direito ao aborto é inconstitucional e requerer um posicionamento da Suprema Corte quanto a esse direito. Com isso, outras doutrinas morais e filosóficas podem requerer habilitação no processo judicial e defender o direito ao aborto. A lide estaria formada, cabendo ao Judiciário através do devido processo legal, ponderar e julgar a causa. Dada a complexidade da questão, um sério impasse é formado, “isto é, quando os argumentos jurídicos parecem distribuir-se de forma equilibrada por ambas as partes, os juízes não podem decidir o caso apenas recorrendo às suas concepções políticas. Fazer isso, para eles, significa descumprir seu dever”⁶⁴¹.

Embora a razão pública em Rawls seja aplicada no Legislativo, Executivo e Judiciário, ela dá um foco maior neste último, principalmente pelo fato da Suprema Corte ser a instituição modelo da razão pública. No Judiciário, a razoabilidade tem destaque na interpretação e na decisão de seus principais casos, seus juízes não devem se basear em doutrinas abrangentes, mas sim nos valores políticos mais razoáveis da concepção justiça. A Suprema Corte desempenha seu papel “quando interpreta clara e efetivamente a Constituição de maneira razoável”⁶⁴². Assim, a razoabilidade é um dos critérios basilares de interpretação, ponderação e decisão de uma Corte Constitucional, notadamente quando se está diante de casos difíceis envolvendo o aparente conflito ou colisão de normas constitucionais.

Esses são os *casos difíceis*, assim chamados por comportarem, em tese, mais de uma solução possível e razoável. Nesse cenário, a ponderação de normas, bens ou valores

⁶³⁹ WEBER, 2023, p. 257.

⁶⁴⁰ Cf., RAWLS, 2005, p. 479-480.

⁶⁴¹ RAWLS, 2005, p. 478.

⁶⁴² RAWLS, 2005, p. 236.

é a técnica a ser utilizada pelo intérprete, por via da qual ele (i) fará *concessões recíprocas*, procurando preservar o máximo possível de cada um dos interesses em disputa ou, no limite, (ii) procederá à *escolha* do bem ou direito que irá prevalecer em concreto, por realizar mais adequadamente a vontade constitucional. Conceito-chave na matéria é o princípio instrumental da *razoabilidade*.⁶⁴³

Conforme os fins deste trabalho, apresenta-se alguns exemplos de como o discurso religioso foi levado ao STF, sendo eles os *hard cases* da ADPF 54 e ADO 26, ações constitucionais complexas que citaram, inclusive, argumentos extraídos de Rawls.

Na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF)⁶⁴⁴ número 54⁶⁴⁵, o STF tratou da descriminalização do aborto quando houver gestação com feto anencéfalo. Ela foi uma das primeiras ações da Corte com a realização de audiências públicas com a participação de entidades representativas de diversos segmentos sociais, os quais foram divididos em três blocos, religioso, comunitário e científico⁶⁴⁶.

Na ADPF 54, o ministro Gilmar Mendes destacou a grande importância das audiências públicas para a Corte e para a sociedade, sendo um momento ímpar para dirimir delicadas dúvidas e controvérsias das esferas científicas, éticas e religiosas. Frisou que através dos debates, os participantes fornecem razões para uma melhor formação da convicção de cada ministro e mais segurança nas suas decisões. Nas sessões públicas, cada *amicus curiae*⁶⁴⁷

⁶⁴³ BARROSO, 2017, p. 353.

⁶⁴⁴ ADPF é uma “espécie de controle concentrado no STF, que visa evitar ou reparar lesão a preceito fundamental da Constituição em virtude de ato do Poder Público ou de controvérsia constitucional em relação à lei ou a ato normativo federal, estadual ou municipal, inclusive os anteriores à Constituição.” FERNANDES, B. *Curso de direito constitucional*. 15ª ed. São Paulo: Juspodivm, 2023, p. 1507. Conforme Bulos (2021) “A finalidade da ADPF é preservar as vigas-mestras que solidificam o edifício constitucional, buscando dar coerência, racionalidade e segurança ao ordenamento jurídico. (...) Visa, apenas, fiscalizar o descumprimento dos grandes princípios que informam e conformam a ordem pública.” BULOS, U. *Curso de Direito Constitucional*. 14ª ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021, p. 328.

⁶⁴⁵ BRASIL. STF. ADPF 54/DF. Rel. Min. Marco Aurélio. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur229171/false>. Acesso em 25 nov. 2022.

⁶⁴⁶ No primeiro dia (26 de agosto de 2008) foram ouvidos: a CNBB, União dos Juristas Católicos da Arquidiocese do Rio de Janeiro, a Associação Nacional Pró-Vida e Pró-Família, a Organização Católica pelo Direito de Decidir e a Associação Médico-Espírita do Brasil. No segundo dia (28 de agosto de 2008) foram ouvidos: Conselho Federal de Medicina, a Federação Brasileira de Ginecologia e Obstetrícia, Sociedade Brasileira de Medicina Fetal, Sociedade brasileira para o progresso da ciência (2 dia), e um deputado federal. No terceiro dia (04 de setembro de 2008), foram ouvidos o então Ministro da Saúde, a Escola de Gente (organização da sociedade civil), a Associação de Desenvolvimento da Família (ADEF), a Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos, os depoimentos de mães que tiveram gestações de fetos com anencefalia, além de especialistas de diversas áreas da saúde e da sociologia.

⁶⁴⁷ *Amicus curiae* “são órgãos ou entidades da sociedade civil que poderão participar do procedimento. Assim, o *amicus curiae* é alguém que, mesmo sem ser parte, em razão de sua representatividade, é chamado ou se oferece para intervirem processo relevante com o objetivo de apresentar ao Tribunal a sua opinião sobre o debate que está sendo travado nos autos, fazendo com que a discussão seja amplificada e o órgão julgador possa ter mais elementos para decidir de forma legítima. (...) a intervenção processual do *amicus curiae* tem por objetivo essencial pluralizar

representou um grupo, tendo cada um o tempo de quinze minutos de exposição, em seguida houve um momento de questionamentos para que eles esclarecessem eventuais dúvidas. Os argumentos defendidos pelos *amicus curiae* também foram juntados aos autos da ação constitucional.

Dado o recorte do tema sobre o discurso religioso no fórum político público, analisa-se os principais argumentos expostos pelas doutrinas abrangentes religiosas na ADPF 54. Inicialmente, destaca-se que o padre Luís Antônio Bento, representando a CNBB⁶⁴⁸, o presidente da União dos Juristas Católicos da Arquidiocese do Rio de Janeiro, o procurador Paulo Silveira Martins Leão Júnior e o bispo Carlos Macedo de Oliveira, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), utilizaram argumentos de fé aliados a argumentos jurídicos. As outras partes utilizaram em sua totalidade argumentos filosóficos e científicos.

A CNBB destacou que sua defesa teria uma perspectiva cristã e que partiria de alguns princípios religiosos ao tratar do tema. Ela defendeu que a humanidade do feto em gestação, ainda que estivesse com malformação, mereceria a continuidade da gravidez. O aborto, independentemente da maneira como é realizado é uma morte deliberada direta. A entidade sustentou, com base na doutrina católica da *evangelium vitae* (evangelho da vida), que ninguém pode autorizar a morte de um ser humano inocente, seja ele feto com ou sem malformação, criança, ou um idoso⁶⁴⁹.

A CNBB arguiu que a desqualificação do ser humano por estar na condição de um feto anencéfalo fere a dignidade e inviolabilidade da pessoa humana que precisam ser garantidas independente de sua expectativa de vida ser baixa, sendo justamente nesse caso quando a vida humana mais precisa de cuidados. Ter uma deficiência não diminui ou extingue a dignidade humana, logo, a pessoa humana vale pelo seu ser e não por possuir qualidades físicas ou psíquicas, sendo sua dignidade inerente da espécie humana. Apesar de reconhecer também o

o debate constitucional, permitindo que o Supremo Tribunal Federal venha a dispor de todos os elementos informativos possíveis e necessários à resolução da controvérsia, visando-se, ainda, com tal abertura procedimental, superar a grave questão pertinente à legitimidade democrática das decisões emanadas desta Corte, quando no desempenho de seu extraordinário poder de efetuar, em abstrato, o controle concentrado de constitucionalidade” (FERNANDES, 2023, p. 1897-1898).

⁶⁴⁸ Cf. BRASIL. STF. ADPF 54/DF. Rel. Min. Marco Aurélio. Audiência Pública. 26/08/2008, p. 4-22. Disponível em:

<http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/processoAudienciaPublicaAdpf54/anexo/ADPF54__notas_dia_26808.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2022.

⁶⁴⁹ Cf. BRASIL. STF. ADPF 54/DF. Rel. Min. Marco Aurélio. Audiência Pública. 26/08/2008, p. 5-6.

sofrimento da mãe e por entender que a morte encefálica ocorre no momento da constatação desta, ainda assim é essencial não declarar morto quem continua vivo⁶⁵⁰.

Por outro lado, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) reconheceu o laicidade do Estado e o direito da liberdade de culto e que o debate acerca do aborto revela a pluralidade social de uma democracia. A IURD defendeu que a dignidade humana é ferida pelas desigualdades sociais e pela falta de boas políticas públicas estatais, sendo uma das formas de exclusão social a prática abortiva. Apesar do tema ser sensível e polêmico, a igreja evangélica defende o bem individual de cada cidadão, notadamente o bem-estar da mulher. Independente de um contexto machista e, por mais que a questão do aborto de fetos anencefálicos ainda precise de debates, deve-se garantir o respeito à saúde e ao direito de escolha da mulher⁶⁵¹.

A igreja postulou que, nesses casos, deve prevalecer o desejo da mulher que está enfrentando esse drama, por ser ela quem está sofrendo a situação dessa gravidez, logo, ela não pode ser penalizada a continuar por nove meses gestando esse feto com anencefalia. Diante disso, a instituição concorda com a descriminalização do aborto nessa situação, não tendo este de ser impedido por radicalizações filosóficas ou religiosas. A IURD entendeu que a descriminalização desse tipo de aborto não é o mesmo que torná-lo obrigatório, mas garantir à mulher, por motivos de opção, consciência ou religiosidade, seu direito de fazê-lo se assim entender necessário⁶⁵².

Em 2012, a decisão da Suprema Corte, por maioria de votos e nos termos do voto do ministro relator, julgou procedente a ação para declarar a inconstitucionalidade da interpretação segundo a qual a interrupção da gravidez de feto anencéfalo é conduta tipificada nos artigos 124, 126, 128, incisos I e II, todos do Código Penal. O primeiro ponto destacado pela ementa da decisão foi que o Brasil é um Estado laico, sendo neutro nos assuntos de religiões. Quanto à interrupção da gravidez com feto anencéfalo, ficam assegurados os direitos fundamentais da liberdade sexual e reprodutiva, da saúde, da dignidade e da autodeterminação da mulher, não havendo crime nesse caso⁶⁵³.

O voto do ministro Luiz Fux destacou que, conforme o princípio da razoabilidade, não é justo criminalmente impor a uma gestante de feto anencéfalo ser julgada pelo Tribunal do Júri

⁶⁵⁰ Cf. BRASIL. STF. ADPF 54/DF. Rel. Min. Marco Aurélio. Audiência Pública. 26/08/2008, p. 6-8.

⁶⁵¹ Cf. BRASIL. STF. ADPF 54/DF. Rel. Min. Marco Aurélio. Audiência Pública. 26/08/2008, p. 19-20.

⁶⁵² Cf. BRASIL. STF. ADPF 54/DF. Rel. Min. Marco Aurélio. Audiência Pública. 26/08/2008, p. 21.

⁶⁵³ Cf. BRASIL. STF. ADPF 54/DF. ACÓRDÃO. 12/04/2012. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334>. Acesso em: 25 nov. 2022.

devido à antecipação desse tipo de gravidez. Tal sacrifício imposto não é necessário na esfera criminal, sendo desproporcional haver uma sanção penal a esse tipo de gestação, o que feriria a inafastável garantia fundamental da dignidade humana da mulher⁶⁵⁴.

Dois interessantes votos favoráveis à interrupção da gravidez com feto anencéfalo citaram John Rawls. O voto da ministra Carmém Lúcia, logo no início de sua exposição sobre o mérito da ação, citou trechos de TJ entendendo que nessa obra a sociedade bem-organizada é estruturada para promover o bem de seus cidadãos, sendo regulada por uma concepção comum da justiça. Nessa sociedade, não somos obrigados a aceitar que todos os juízos de consciência dos cidadãos devam ser absolutamente respeitados, principalmente quando certas pessoas tentam impor condições que ferem os princípios de justiça pactuados. Diante disso, é preciso respeitar algumas opiniões, mas em certos casos é necessário limitar certas condutas à luz dos princípios endossados. É nesse sentido que o Judiciário entra em cena para decidir se certas condutas afrontam os princípios constitucionais fundamentais ou as normas do campo penal⁶⁵⁵.

O ministro Gilmar Mendes inicia seu voto lembrando que o Estado laico não nega a manifestação nem a participação de organizações religiosas nos debates públicos, e que as razões dessas entidades podem e devem ser ponderados pelos Três Poderes, afinal, os argumentos das instituições religiosas também relacionam razões públicas, e não somente razões religiosas⁶⁵⁶. Nesse sentido, o ministro cita um artigo sobre Rawls:

Cabe, agora, indagar se o fato de uma crença religiosa endossar o postulado de que a vida humana coincide com a fecundação desautoriza o argumento contrário à legitimidade da interrupção voluntária do processo de desenvolvimento do embrião humano ou do feto. São conhecidas as teses de que, no Estado laico, não deve ser adotado suporte de cunho religioso para deliberações da vida pública. Afirma-se, por vezes buscando apoio em John Rawls, que questões versando tópicos essenciais da vida constitucional, por serem básicas para a concepção do que é justo, somente devem ser resolvidas em definitivo se se puder esperar, razoavelmente, que todos os cidadãos endossem a conclusão alcançada. [...].⁶⁵⁷

O ministro também reconhece que nas questões de elevado conteúdo moral e ético, é fundamental ouvir o posicionamento de cristãos, muçulmanos, judeus, ateus e das diversas religiões através das audiências públicas e do instituto do *amicus curiae*. Dada a pluralidade social e as múltiplas visões de mundo é necessário um esquema procedimental que permita uma

⁶⁵⁴ Cf. BRASIL. STF. ADPF 54/DF. ACÓRDÃO. 12/04/2012, p. 168-169.

⁶⁵⁵ Cf. BRASIL. STF. ADPF 54/DF. ACÓRDÃO. 12/04/2012, p. 179-180.

⁶⁵⁶ Cf. BRASIL. STF. ADPF 54/DF. ACÓRDÃO. 12/04/2012, p. 271.

⁶⁵⁷ BRASIL. STF. ADPF 54/DF. ACÓRDÃO. 12/04/2012, p. 272.

ampla abertura e participação dos sujeitos no sistema de controle de constitucionalidade de normas. Isso viabiliza ao Tribunal Constitucional a ponderação das diversas perspectivas em questão e permite aos julgadores utilizarem mais dados na formação de sua convicção e conferir mais legitimidade nas decisões da Corte⁶⁵⁸.

Desse modo, a decisão do STF foi bem ponderada e equânime. Os direitos, princípios e interpretações trabalhados, conseguiram construir, à luz de uma interpretação harmônica com a Constituição, um acórdão claro e bem fundamentado.

Ainda com relação às questões entre direito, religião e questões de orientação de gênero, o projeto de lei 122 de 2006⁶⁵⁹, da Câmara dos Deputados, propôs criminalizar a homofobia e gerou um acalorado questionamento se esse projeto não atingiria a liberdade de expressão e a liberdade de crença, apesar do projeto ter sido arquivado, o debate continuou polarizado. Posteriormente, a questão foi para o judiciário sob a Ação Direta de Inconstitucionalidade por Omissão (ADO)⁶⁶⁰ número 26⁶⁶¹, onde o STF enquadrou a homofobia e a transfobia nos diversos tipos penais definidos na Lei nº 7.716/89 (Lei dos crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor)⁶⁶².

Na ADO 26 também houve uma ampla participação das diferentes doutrinas abrangentes religiosas como *amicus curiae*, dentre outras doutrinas abrangentes morais e filosóficas que também foram parte na demanda. Nessa ação, a Associação Nacional de Juristas Evangélicos (ANAJURE), a Frente Parlamentar “Mista” da Família e Apoio à Vida, e a Convenção Brasileira das Igrejas Evangélicas Irmãos Menonitas (COBIM) apresentaram razões com base em uma doutrina religiosa e nos direitos e princípios constitucionais.

⁶⁵⁸ Cf. BRASIL. STF. ADPF 54/DF. ACÓRDÃO. 12/04/2012, p. 273.

⁶⁵⁹ Cf. BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. Projeto de Lei da Câmara nº 122, de 2006. <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/79604>. Acesso em: 25 nov. 2022.

⁶⁶⁰ ADO é uma “espécie de controle concentrado no STF, que visa declarar a inconstitucionalidade de uma omissão dos Poderes Públicos em não tornar efetiva a norma constitucional. Nesses termos, o conflito ou contrariedade não diz respeito a uma lei ou um ato normativo em relação à Constituição (leia-se, uma atuação positiva que contrasta com a Constituição), mas sim, um conflito entre a falta de lei ou ato normativo e a necessidade dessa atuação normativa para viabilizar direitos previstos na Constituição (portanto, uma conduta negativa do Poder Público, que em inércia não viabiliza os direitos previstos na Constituição)” (FERNANDES, 2023, p. 1495). Conforme Bulos (2021) “a finalidade da ação direta de inconstitucionalidade por omissão, tal como disciplinada na Carta Magna, é cientificar o Poder Legislativo para que ele edite normatividade suficiente à regulamentação dos preceitos constitucionais, tornando-os exequíveis” (BULOS, 2021, p. 342).

⁶⁶¹ Cf. BRASIL. STF. ADO 26/DF. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur433180/false>. Acesso em: 27 nov. 2022.

⁶⁶² Cf. BRASIL. STF. ADO 26/DF. ACÓRDÃO. 13/06/2019.

A ANAJURE postulou que não é razoável criminalizar a expressão do pensamento religioso, pois isso violaria a liberdade religiosa garantida pela Constituição. A admissão de líderes religiosos serem criminalizados por seus sermões, os quais estão em consonância com o texto sagrado como o discurso de que as práticas homossexuais são pecados, se interpretado como homofóbico, seria uma criminalização desproporcional, abusiva e inconstitucional. Tal criminalização não é razoável por poder levar à prisão líderes cristãos que se opõem à prática homossexual e isso feriria a igualdade perante a lei e o princípio da dignidade da pessoa humana⁶⁶³.

A Frente Parlamentar “Mista” da Família e Apoio à Vida, instituída por parlamentares do Congresso Nacional, defendeu o respeito à diversidade nacional, a qual é composta por protestantes, evangélicos e católicos que se encontram ameaçados pela ADO 26, que pode lhes suprimir a liberdade de consciência, de crença e de expressão⁶⁶⁴. Nessa linha, a democracia e o pensamento cristão majoritário devem ser respeitados, pois “o homossexualismo discrepa da vontade Divina para a humanidade, havendo Deus criado homem e mulher e, desse modo, constituído a família segundo o modelo da heterossexualidade”⁶⁶⁵. Interessante observar que a Frente da Família entendeu o conceito habermasiano de tradução – exigência de traduzir razões religiosas em razões públicas – como um risco contra o sistema constitucional e uma tentativa de destruir os discursos contrários em nome da igualdade e da inclusão⁶⁶⁶.

A COBIM entendeu que não é por que os grupos homossexuais tivessem mais visibilidade e poder naquele governo que isso lhes daria o direito de se colocarem acima das demais pessoas. Os pedidos da ADO 26 afetariam o direito da liberdade religiosa e da defesa de condutas da fé cristã, que são preceitos solidificados na Constituição. Narrou que, utilizando o discurso de promoção de igualdade, os pedidos da ação constitucional parecem evidenciar o desejo de firmar um equilíbrio de novos direitos, que produziriam novos desequilíbrios por interferirem em outras liberdades e na própria sobrevivência da democracia. Defendeu também que os cidadãos religiosos têm direito à liberdade religiosa e de pensamento e que as pretensões

⁶⁶³ Cf. BRASIL. STF. ADO 26/DF. Petição, p. 26. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=7906815&preID=4515053&ad=s#>. Acesso em: 27 nov. 2022.

⁶⁶⁴ Cf. BRASIL. STF. ADO 26/DF. Petição, p. 4.

⁶⁶⁵ BRASIL. STF. ADO 26/DF. Petição, p. 4.

⁶⁶⁶ “Vai-se demonstrar, na presente petição de ingresso, observando-se, com correção, a exigência *habermasiana* de **tradução** em termos de razões públicas, o risco, mais que qualificado, ao sistema constitucional, presente numa tentativa de everter jurisdicionalmente o regime democrático, criando-se, estranhamente, em nome da igualdade e da inclusão, privilégio contra o discurso contrário” (BRASIL. STF. ADO 26/DF. Petição, p. 5).

da ação iriam constranger ou restringir esses cidadãos de exteriorizarem seus pensamentos conforme sua fé⁶⁶⁷.

Novamente, o STF teve de ponderar diversos fatores, razões e normas em aparente conflito. Um ponto ponderado por todos os ministros foi a questão do prazo razoável para que o Congresso Nacional aprovasse uma legislação criminalizadora das formas de homofobia e transfobia, pois teria decorrido muito tempo e os debates não se consolidavam em alguma política pública. A Corte entendeu que o lapso temporal era desarrazoado e que tal demora configurava uma injustificável inércia do poder público com relação à elaboração de normas sobre punição das ações de discriminação motivados por razões de orientação sexual ou da identidade de gênero.

Diante da inércia, a Corte destacou a atividade hermenêutica do poder Judiciário em dar efetividade na prevenção e repressão a atitudes de preconceito e discriminação em face de cidadãos pertencentes a grupos sociais vulneráveis como a comunidade LGBTQIA+.

A decisão da Corte, por unanimidade, conheceu parcialmente os pedidos da ADO e firmou, dentre outras teses, que até a promulgação de lei emanada pelo Congresso sobre a implementação dos mandados de criminalização definidos nos incisos XLI e XLII do artigo 5º da Constituição, as condutas homofóbicas e transfóbicas traduzem expressões de racismo em sua dimensão social⁶⁶⁸. Sem dúvidas, a segunda tese da decisão foi a mais importante para apaziguar os ânimos e trazer uma interpretação razoável diante das razões divergentes:

2. A repressão penal à prática da homotransfobia não alcança nem restringe ou limita o exercício da liberdade religiosa, qualquer que seja a denominação confessional professada, a cujos fiéis e ministros [...] é assegurado o direito de pregar e de divulgar, livremente, pela palavra, pela imagem ou por qualquer outro meio, o seu pensamento e de externar suas convicções de acordo com o que se contiver em seus livros e códigos sagrados, bem assim o de ensinar segundo sua orientação doutrinária e/ou teológica, podendo buscar e conquistar prosélitos e praticar os atos de culto e respectiva liturgia, independentemente do espaço, público ou privado, de sua atuação individual ou coletiva, desde que tais manifestações não configurem discurso de ódio, assim entendidas aquelas exteriorizações que incitem a discriminação, a hostilidade ou a violência contra pessoas em razão de sua orientação sexual ou de sua identidade de gênero⁶⁶⁹.

⁶⁶⁷ Cf. BRASIL. STF. ADO 26/DF.

⁶⁶⁸ Cf. BRASIL. STF. ADO 26/DF. ACÓRDÃO. 13/06/2019. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=754019240>. Acesso em: 27 nov. 2022.

⁶⁶⁹ BRASIL. STF. ADO 26/DF. ACÓRDÃO. 13/06/2019, p. 7.

Dessa forma, o STF na ADO 26, decidiu que a criminalização da homotransfobia não viola a liberdade de crença, porém, o discurso religioso não poderá ser um discurso de ódio⁶⁷⁰ nem que incite os fiéis a atos contra os cidadãos da comunidade LGBTQIA+⁶⁷¹. O entendimento de Rawls é harmônico com o da Suprema Corte. Para ele existem limites para o exercício do direito à liberdade de expressão, posição que defende desde TJ.

Um discurso desarrazoado⁶⁷² que viola outros direitos dos cidadãos também é rejeitado por Rawls. Em PL, ficou claro que essas formas de discurso “não são especialmente protegidas e outras podem até constituir delitos, como a calúnia e a difamação de indivíduos, o discurso de ódio (em certas circunstâncias) e até a expressão política, quando se converte em incitamento ao uso iminente e ilegal da força”⁶⁷³.

Outro ponto destacado pela ADO foi a necessidade da manutenção de um convívio constitucionalmente harmonioso envolvendo o dever do Estado de reprimir atos ilícitos contra cidadãos do grupo LGBTQIA+ e a liberdade fundamental de professar e praticar ou não uma fé religiosa e a laicidade estatal. Essa delicada questão foi ponderada à luz da neutralidade

⁶⁷⁰ “Por outro lado, o discurso de ódio, entre nós, não é tolerado. O STF assentou que incitar a discriminação racial, por meio de ideias antisemitas, “que buscam resgatar e dar credibilidade à concepção racial definida pelo regime nazista, negadoras e subversoras de fatos históricos incontrovertidos como o holocausto, consubstanciadas na pretensa inferioridade e desqualificação do povo judeu”, constitui crime, e não conduta amparada pela liberdade de expressão, já que nesta não se inclui a promoção do racismo. Devem prevalecer, ensinou o STF, os princípios da dignidade da pessoa humana e da igualdade jurídica. A incitação ao ódio público não está protegida pela garantia da liberdade de expressão. (...) O abuso da liberdade de expressão, pois, situa a conduta fora da esfera de proteção da garantia constitucional, podendo atrair repressão penal. Essa repressão do excesso é compatível com o Estado Democrático de Direito, motivo que conduziu o STF a afirmar que subsiste entre nós o crime de desacato” (MENDES; BRANCO, 2023, p. 249). Dada a importância da religiosidade na vida social, o Código Penal brasileiro disciplina sobre os crimes contra o sentimento religioso em seu artigo 208 “Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso: Pena - detenção, de um mês a um ano, ou multa. Parágrafo único - Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência”. Ao comentar sobre este crime, Avelar (2023) explica que “a primeira figura consiste em escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa. Escarnecer significa zombar, tratar com escárnio. A segunda figura consiste em impedir ou perturbar cerimônia religiosa. Impedir significa obstruir, tornar impraticável. Perturbar é estorvar, causar desordem, abalar. Por fim, a terceira conduta incriminada consiste em vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso. Vilipendiar é ultrajar (por palavras, gestos ou atos), aviltar, rebaixar, tratar com desprezo”. AVELAR, M. *Manual de Direito Penal – Volume Único – Parte geral e parte especial*. 2 ed. São Paulo: Juspodvm, 2023, p. 1095-1096.

⁶⁷¹ Todavia, a necessidade do debate permanece, houve inclusive um projeto (PDS 401/2019) do senador Marcos Rogério (DEM-RO) que pretendia derrubar a decisão da ADO 26. Disponível em: <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/137322>>. Acesso em 27 nov. 2022.

⁶⁷² “O Estado não está tentando arbitrar entre os interesses discursivos dos vários grupos, mas, ao contrário, está tentando estabelecer precondições essenciais para a autogovernança global, assegurando que todos os lados sejam apresentados ao público. Se isso pudesse ser realizado simplesmente pelo fortalecimento dos grupos desfavorecidos, o objetivo do Estado seria alcançado. Mas nossa experiência com programas de ação afirmativa e outros similares nos ensinou que a questão não é tão simples. Algumas vezes nós devemos reduzir as vozes de alguns para podermos ouvir as vozes de outros. Ao conceber a regulação estatal do discurso de ódio, pornografia e financiamento de campanhas desta maneira, a igualdade mais uma vez aparece”. FISS, O. *A ironia da liberdade de expressão: Estado, regulação e diversidade na esfera pública*. Trad. e prefácio de Gustavo Binbenojm e Caio Neto. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022, p. 50.

⁶⁷³ RAWLS, 2005, p. 336.

axiológica do poder público em questões religiosas e da busca da felicidade como emanção constitucional do princípio da dignidade da pessoa humana, no sentido de o Estado promover a liberdade religiosa, mas sem aceitar a homotransfobia, que passou a ser crime.

Considero como acertada a decisão da Corte brasileira. Não existe direito absoluto. A liberdade de expressão e a liberdade religiosa, quando utilizadas para ferir os demais direitos dos cidadãos devem encontrar limites e punições jurídicas para a manutenção da ordem pública. Como diria Rawls, todos os cidadãos possuem igual dignidade, suas liberdades não podem se sujeitar a nenhum tipo de cálculo utilitarista nem discriminatório, não importando a força que eventual doutrina tenha na sociedade.

Como já destacado, em PL as argumentações para a formação da decisão no fórum político público devem ser justificadas em argumentos e razões razoáveis, provenientes de uma família de concepções políticas razoáveis. Dentre essas concepções estão as doutrinas religiosas razoáveis, que também precisam oferecer argumentos adequados quando estiverem no fórum público. Essa argumentação adequada não precisa desconsiderar a tradição de uma doutrina abrangente, mas deve, por uma questão de respeito, reciprocidade e razoabilidade comunicativa, estar em harmonia com os princípios políticos e constitucionais de uma sociedade democrática.

Argumentações públicas razoáveis não surgem sem um contexto favorável. Rawls destaca que a concepção política de uma sociedade democrática deve promover uma educação para a autonomia⁶⁷⁴, além de ter uma função social pedagógica. Nesse sentido, os cidadãos adquirem uma concepção de si formada a partir da cultura política pública e das concepções de pessoa e de sociedade. Eles compreendem-se como tendo direitos e liberdades que podem reivindicar para si e que também devem respeitar nos outros por compartilharem um igual status de cidadania.

A Carta política deve, por sua vez, articular as concepções de pessoa (cidadão livre e igual, razoável e racional) e de sociedade (sistema equitativo de cooperação) com os direitos e liberdades fundamentais que ela normatiza. É nesse contexto social que os cidadãos desenvolvem uma compreensão de suas tradições e da cultura política pública. Tal compreensão

⁶⁷⁴ “Diante dessa aventura ecológica e ecumênica deflagrada pelo espírito de nosso tempo, as pessoas de boa vontade ou juízo razoável, bem como suas religiões e convicções, ficam desafiadas seriamente para o combate à intolerância e a promoção do diálogo. Para enfrentar a intolerância, temos criado legislação e políticas, mas precisamos mesmo é de (re)educação. (...) Cabe à comunidade educativa refletir sobre as diversas experiências religiosas que a cercam, analisar o papel dos movimentos e tradições religiosas na estruturação e manutenção das culturas, rompendo com relações de poder que encobrem e naturalizam discriminações e preconceitos”. ARAGÃO, G. Apresentação. In: JUNQUERA, S.; BRANDENBURG, L.; KLEIN, R. (org.). *Compêndio do ensino religioso*. São Leopoldo, Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017, p. 19.

é auxiliada pela forma como os preceitos políticos são interpretados na fundamentação das decisões em ações constitucionais emblemáticas (*hard cases*⁶⁷⁵) em uma Suprema Corte. Desse modo:

se decisões judiciais controvertidas – que certamente ocorrerão – trouxerem à tona discussões políticas deliberativas no decorrer das quais seus méritos forem razoavelmente debatidos em termos de princípios constitucionais, então até mesmo essas decisões controvertidas, pelo fato de convocar os cidadãos para o debate público, desempenharão uma função educativa fundamental. Somos levados a articular valores políticos fundamentais, e assim formar uma concepção das razões relevantes quando os elementos constitucionais essenciais estão em jogo.⁶⁷⁶

Para Alexy, os bons argumentos são suficientes para a deliberação, porém, não para a representação. Enquanto poder e instituição pública, o Tribunal Constitucional deve trabalhar para que suas razões sejam os argumentos dos cidadãos. Nesse pensamento, os cidadãos também precisam aprender com a vida em sociedade a desenvolverem uma perspectiva que aceite as razões do Tribunal como argumentos corretos⁶⁷⁷.

Somente pessoas racionais estão capacitadas para aceitar um argumento por causa de sua correção ou validade. Isso mostra que existem duas condições fundamentais de representação argumentativa autêntica: (1) a existência de argumentos válidos ou corretos e (2) a existência de pessoas racionais que são capazes e dispostas a aceitar argumentos válidos ou corretos porque eles são válidos ou corretos. Poderia denominar-se essas pessoas, com apoio no conceito de pessoa liberal, de John Rawls (...), “pessoas constitucionais”⁶⁷⁸.

Os julgados expostos mostram, em resumo, o trabalho da Suprema Corte em casos envolvendo um aparente conflito de normas e princípios. De um lado da lide, uma parcela dos cidadãos crentes se manifestou defendendo seus interesses com base em suas doutrinas religiosas; do outro lado, argumentos filosóficos, morais e científicos foram contrapostos.

Apesar do discurso religioso ter sido livremente apresentado na Corte, enquanto uma representação de um grupo social (não homogêneo), as decisões foram baseadas em

⁶⁷⁵ “Se os *casos difíceis* são aqueles nos quais, pelo menos de início, é possível propor mais de uma resposta certa dentro das margens da legislação, a argumentação, o processo dialético de debate, tem como missão averiguar se é realmente viável advogar duas ou mais soluções. Com efeito, na sequência da investigação do caso tomado por *difícil* é viável se descobrir que duas ou mais conclusões não são cabíveis, por quanto o ordenamento jurídico só aceita uma (que inclusive pode não ser qualquer das apresentadas). Significa dizer que o caso que começou *difícil* foi aclarado para se descobrir que a discricionariedade é meramente aparente (pois o que há é vinculação). (...) O princípio da razoabilidade incide nos casos *fáceis* e nos *difíceis*. Os dois abarcam de qualquer maneira juízos axiológicos. É nos *hard cases* que admitem duas ou mais medidas que há, então, discricionariedade *propriamente dita*”. OLIVEIRA, F. *Por uma teoria dos princípios: o princípio constitucional da razoabilidade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, p. 196-197, itálico no original.

⁶⁷⁶ RAWLS, 2001, p. 146.

⁶⁷⁷ Cf. ALEXY, 2015, p. 165.

⁶⁷⁸ ALEXY, 2015, p. 165.

interpretações mais harmonizadas com a Constituição, princípios políticos, sua jurisprudência e leis infraconstitucionais. Isso não significa que os argumentos religiosos não tivessem base constitucional, mas sim que a Corte, sem menosprezar o direito à liberdade religiosa, não poderia impor aos demais grupos sociais uma violação às suas liberdades e direitos fundamentais.

Esse tipo de decisão ponderada e argumentativa é o que se espera dos juízes de um tribunal constitucional, a saber, que eles recorram “aos valores políticos da concepção pública, sempre que a própria Constituição invoque, expressa ou implicitamente, esses valores, como o fazem, por exemplo, em uma Carta de Direitos que garante o livre exercício da religião ou a igual proteção das leis”⁶⁷⁹. Considerando diferentes visões, princípios e leis, fica evidente que as ações constitucionais foram decisões bem-ponderadas e razoáveis.

Embora as partes que perdem na via judicial não concordem com uma sentença desfavorável, é da vida democrática aprender a aceitar como legítimo certos atos e decisões emanadas do poder público, cabendo a este procurar justificar seus argumentos e ações de forma mais equitativa, legítima e representativa perante as partes e a própria sociedade.

Apesar de não ter sido exposto os argumentos não religiosos provindos das doutrinas filosóficas e morais neste trabalho, as ações julgadas pelo STF procuraram sopesar cada argumento como em um equilíbrio reflexivo amplo, onde os julgadores puderam analisar cada razão à luz da Constituição e convergir num acórdão bem fundamentado e equânime. Em audiências públicas, esses *hard cases* contaram com a colaboração dos *amicus curiae* de diversas instituições e grupos sociais, além de terem sido televisionados, conferindo assim, não só o caráter deliberativo e inclusivo das decisões como sua ampla publicidade.

Pode se extrair das decisões citadas e conforme o pensamento de Rawls, que a liberdade religiosa e de expressão como tantas outras liberdades e direitos fundamentais, quando exercidos com razoabilidade, tolerância e respeito⁶⁸⁰ permitem uma convivência social razoavelmente estável, típica de democracias constitucionais livres.

Assim, não evidencio que no fórum político público, em especial na Suprema Corte – o grande modelo da razão pública rawlsiana – as razões religiosas sofreram restrição ou uma discriminação secularista.

⁶⁷⁹ RAWLS, 2005, p. 286.

⁶⁸⁰ “Uma chance de promover o respeito e a tolerância religiosa é por meio do ensino religioso nas escolas públicas e privadas. A escola é um espaço público privilegiado para que os educandos compreendam que o diferente não precisa ser odiado e eliminado, mas respeitado. Por isso, o ensino religioso jamais pode ser um ato de proselitismo, mas de diálogo e alteridade”. CARVALHO, O. *A religião na esfera pública brasileira: possibilidades e limites*. Curitiba: Intersaberes, 2023, p. 212.

segundo Rawls, as restrições da razão pública são aquelas que os seguidores de doutrinas abrangentes, religiosas e não religiosas, podem razoavelmente endossar a partir do critério de reciprocidade democrática que obriga os cidadãos, crente e não crentes a honrar o dever de civilidade e explicar aos outros cidadãos as suas razões para sustentar posições políticas fundamentais em função da concepção política de justiça que consideram ser a mais razoável, admitindo inclusive o benefício da introdução das doutrinas abrangente, bem como do conhecimento mútuo das razões filosóficas, morais e religiosas, na discussão política pública.⁶⁸¹

Desse modo, a razão pública não se intromete nas crenças e doutrinas religiosas, na proporção em que estas são harmonizáveis com as liberdades fundamentais, como a liberdade de religião e de consciência. Para Rawls, não existe, nem é preciso existir conflitos entre religião e democracia, mas no caso de haverem, os embates envolvendo democracia e as doutrinas religiosas razoáveis e entre estas mesmas são em grande parte mitigados e contidos pela esfera de atuação dos princípios de justiça⁶⁸². Nesse sentido, espera-se que cidadãos razoáveis e racionais, comprometidos com uma razoabilidade deliberativa, possam atuar e argumentar de forma tolerante e responsável conforme o critério de reciprocidade e o dever de civilidade para uma convivência mais harmônica.

Ainda com base nas decisões expostas, foi possível ver que a Corte Constitucional brasileira conseguiu ponderar diferentes razões e princípios, mostrando que os discursos religiosos podem muito bem ser aceitos em um fórum político público. Assim, as doutrinas religiosas conseguiram cumprir a cláusula da razão pública embasando-se em seus valores de fé e em suas interpretações normativas.

De outro lado, alguns posicionamentos religiosos causam, de um ponto de vista secular, um certo estranhamento, como a rejeição de transfusão de sangue pelos seguidores das Testemunhas de Jeová⁶⁸³. Nesse contexto, pode ser citado o caso do sacrifício de animais em cultos religiosos de matriz africana. Esse caso foi levado ao STF através do Recurso Extraordinário 494.601/RS, proveniente do Estado do Rio Grande do Sul⁶⁸⁴. Na decisão da

⁶⁸¹ ARAÚJO, 2012, p. 17.

⁶⁸² Cf. RAWLS, 2005, p. 486.

⁶⁸³ Essa questão ainda não foi resolvida. O STF, por unanimidade, considerou constitucional a questão e reconheceu a existência de repercussão geral no recurso extraordinário 1.212.272, originário do Estado do Rio Grande do Norte, e consolidou o Tema 1069 “Direito de autodeterminação dos testemunhas de Jeová de submeterem-se a tratamento médico realizado sem transfusão de sangue, em razão da sua consciência religiosa”. BRASIL. STF. Recurso Extraordinário 1212272/RG. ACÓRDÃO. 24/10/2019 Tema 1069. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/jurisprudenciaRepercussao/detalharProcesso.asp?numeroTema=1069> . Acesso em 21 nov 2023.

⁶⁸⁴ No Recurso Extraordinário 494.601/RS, originário do Estado do Rio Grande do Sul, o STF declarou a constitucionalidade da lei 11.915/03-RS, e firmou a tese: “É constitucional a lei de proteção animal que, a fim de resguardar a liberdade religiosa, permite o sacrifício ritual de animais em cultos de religiões de matriz africana”.

Corte, foi destacada a importância da ponderação e de um exame razoável para não discriminar as práticas de nenhuma crença à luz da liberdade religiosa, da tolerância⁶⁸⁵ e da laicidade do Estado.

mesmo a liberdade religiosa, assim como todas as demais liberdades, direitos e garantias, não tem caráter absoluto; havendo sempre a necessidade de uma ponderação, de uma análise razoável, inclusive aqui nas práticas realizadas por qualquer culto. Mas, insisto, os cultos de matriz africana não praticam condutas cruéis e de maus-tratos em relação a animais pois sustentam sua equação religiosa sobre dois pilares indissociáveis: a sacralização do alimento e a crise de possessão.⁶⁸⁶

Apesar disso, deve-se lembrar que os cidadãos religiosos contribuem cultural e socialmente, além de cooperarem para a estabilidade democrática, exercendo seus direitos e cumprindo seus deveres. Um exemplo muito comentado por Rawls é a crença da doutrina religiosa da objeção de consciência dos Quacres. Se por um lado eles são pacifistas e recusam-se ao alistamento militar, eles apoiam um regime e um governo constitucional⁶⁸⁷. Mas essa doutrina pacifista não colocaria em xeque sua lealdade e compromisso com a ordem democrática? Para Rawls, não, pois:

há muitas coisas que nossa religião pode recomendar. Ela pode demandar nosso apoio ao governo constitucional por ser aquele que, dentre todos os regimes políticos possíveis, está mais de acordo com a injunção religiosa de dar aos direitos e interesses fundamentais de outros uma consideração igual àquela que damos aos nossos próprios. Como ocorre com toda doutrina razoável, muitos valores políticos e não políticos são representados e ordenados dentro dela. Admitindo isso, é possível que a lealdade a um governo constitucional justo e duradouro prevaleça dentro da doutrina religiosa. Isso ilustra como os valores políticos podem ser determinantes para dar sustentação ao sistema constitucional em si mesmo, ainda que se possam rejeitar leis

O caso envolvia a Lei 12.131/04-RS que colocou o parágrafo único ao art. 2.º da Lei 11.915/03-RS, deixando claro que o sacrifício ritual em cultos e liturgias das religiões de matriz africana não infringiria o “Código Estadual de Proteção aos Animais”, desde que esses rituais fossem sem excessos ou crueldade. BRASIL. STF. Recurso Extraordinário 494.601/RS. ACÓRDÃO. 28/03/2019. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15341718509&ext=.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2023.

⁶⁸⁵ Para Coitinho, esse seria um caso de tolerância religiosa. “Nas religiões de matriz africana no Brasil, como umbanda e candomblé, é recorrente o sacrifício de animais como oferendas aos orixás. Entretanto, nas religiões cristãs, como catolicismo, protestantismo e (neo)pentecostalismo, que são majoritárias no País, essa prática não é requisitada e seria censurada se fosse praticada por seus membros, o que parece indicar desaprovção. Uma atitude de tolerância, nesse contexto, parece apontar a uma aceitação da prática do outro, mesmo que ligada a uma desaprovção per se pela ação mesma. Por outro lado, uma atitude intolerante reivindicaria uma posição privilegiada aos próprios valores e à forma de vida, defendendo que essa prática de sacrifício de animais seria primitiva e deveria ser criminalizada. Mas isso não significaria, em um certo grupo, ter sua forma de vida estabelecida como verdadeira e obrigatória, anulando toda pluralidade? Seria diferente de um ritual religioso que exigisse sacrifícios humanos. Aqui, sua criminalização não seria intolerante em razão do dever de não causarmos danos aos outros, que deve ser reconhecido coletivamente”. COITINHO, D. *Virtudes & Contratos II: normatividade e agência moral*. São Paulo: Loyola, 2021, p. 191.

⁶⁸⁶ BRASIL. STF. Recurso Extraordinário 494.601/RS. ACÓRDÃO. 28/03/2019, p. 7.

⁶⁸⁷ Cf. RAWLS, 2005, p. 393.

e decisões razoáveis específicas e, se necessário, contestá-las recorrendo à desobediência civil ou à objeção de consciência.⁶⁸⁸

Isso reflete a preocupação de Rawls em não excluir ou menosprezar as doutrinas razoáveis religiosas, lembrando-se inclusive de uma religião minoritária como a dos Quacres. Mostra também sua consideração de que cidadãos religiosos podem participar das deliberações públicas, do endosso de uma concepção política e de usar um discurso razoável nas discussões da razão pública conforme os princípios públicos.

Pelo exposto, há elementos que demonstram que a razão pública não desconsidera a importância das doutrinas religiosas razoáveis, tão pouco sua forma particular de discurso, não tendo sido comprovado que a cláusula é um elemento restritivo e discriminatório com os cidadãos de fé e os discursos religiosos.

Conforme Weithman, os críticos de Rawls dizem que sua razão pública desconfia das doutrinas abrangentes, principalmente das religiosas, e que o argumento político religioso é inerentemente destabilizador. Todavia, a visão ampla da razão pública permite a confiança em argumentos políticos e religiosos a qualquer momento, desde que satisfaçam a cláusula. A motivação para esta cláusula não é que a religião destabiliza a sociedade ou que leva a conflitos civis. Se houvesse essa desconfiança com a religião, Rawls poderia ter exigido que os cidadãos cumprissem uma cláusula muito mais restritiva, o que não é o caso⁶⁸⁹.

Ademais, a cláusula não é uma exigência incompatível com cidadãos razoáveis que possuem direitos, bem como deveres na vida cidadã e no trato público. Assim, ela não é uma norma legal impositiva, mas um dever moral razoável de, se necessário, ter de justificar suas razões fundamentadas em alguma doutrina abrangente razoável. De igual forma, os cidadãos podem solicitar explicações sobre determinada proposta⁶⁹⁰.

Apesar das críticas feitas ao caráter restritivo da ideia de razão pública, ela tem o mérito de estabelecer limites para o tipo de argumentos aceitáveis na justificação pública. Não se trata de excluir argumentos morais do debate público quando o assunto é aborto e o direito dos homossexuais (...). Esses assuntos não entram na agenda política e não são objeto de razão pública, mas sim do estágio legislativo. O

⁶⁸⁸ RAWLS, 2005, p. 394.

⁶⁸⁹ WEITHMAN, 2015, p. 89-90.

⁶⁹⁰ “Em suma, aqueles que querem levar ‘vidas religiosamente integradas’, para usar a expressão útil de Wolterstorff, podem legitimamente afirmar que os crentes religiosos têm o direito de ser ouvidos na política, mas não parece demasiado pedir-lhes que adiram a princípios liberais de respeito fundamentado no processo. No mínimo, isto significa que devem estar dispostos a apresentar razões públicas para as suas opiniões políticas, se tal for solicitado por aqueles que não compreendem ou que não concordam com os termos das suas doutrinas religiosas abrangentes” (DOMBROWSKI, 2001, p. 119).

que está em jogo são os princípios políticos de justiça orientados para a estrutura básica da sociedade. A razão pública, e nesse caso a justificação pública, diz respeito aos elementos constitucionais essenciais.⁶⁹¹

Também foi destacado que o princípio da razoabilidade⁶⁹² foi frequentemente citado nas razões das partes, bem como na justificação dos votos dos ministros da Corte que, após uma devida ponderação das diversas razões, chegaram a um acórdão com base em suas interpretações constitucionais razoáveis. Nesse sentido, o princípio da razoabilidade, “além de critério de aferição da validade das restrições a direitos fundamentais, funciona também na dupla dimensão de proibição do excesso e de insuficiência”⁶⁹³. Para Hart, no momento da interpretação das leis e dos precedentes, os juízes não estão presos a uma escolha cega, mecânica e arbitrária, “sua escolha é guiada muito frequentemente pela consideração de que a finalidade das regras que estão a interpretar é razoável”⁶⁹⁴.

Nos casos de elevada importância constitucional, a fundamentação da decisão não se baseia em valores morais e da simples aplicação de um princípio moral, mas envolve as virtudes judiciais da imparcialidade e neutralidade ao examinar as alternativas e a consideração dos interesses dos que serão afetados. Como geralmente muitos princípios são invocados, a decisão deve primar por sua adequabilidade enquanto um produto racional de escolha esclarecida e imparcial através do trabalho de “pensar” ou “equilibrar” os elementos em busca de se fazer justiça entre interesses conflitantes⁶⁹⁵.

Ressalta-se também a importância de garantir que a Constituição não seja minada por eventuais dilemas generalizados, mas que promova os direitos e liberdades que ela protege. A cláusula requer que os cidadãos cujos argumentos políticos tragam dúvidas sobre a sua

⁶⁹¹ WEBER, 2023, p. 257-258.

⁶⁹² “Por fim, merece nota especial, ainda uma vez, o princípio da *razoabilidade*, que tem sido fundamento de decidir em um conjunto abrangente de situações, por parte de juízes e tribunais, inclusive e especialmente o Supremo Tribunal Federal. (...) O princípio da razoabilidade faz parte do processo intelectual lógico de aplicação de outras normas, ou seja, de outros princípios e regras. Por exemplo: ao aplicar uma regra que sanciona determinada conduta com uma penalidade administrativa, o intérprete deverá agir com proporcionalidade, levando em conta a natureza e a gravidade da falta. O que se estará aplicando é a norma sancionadora, sendo o princípio da razoabilidade um instrumento de medida. O mesmo se passa quando ele é auxiliar do processo de ponderação. Ao admitir o estabelecimento de uma idade máxima ou de uma estatura mínima para alguém prestar concurso para determinado cargo público, o que o Judiciário faz é interpretar o princípio da isonomia, de acordo com a razoabilidade: se o meio for adequado, necessário e proporcional para realizar um fim legítimo, deve ser considerado válido. Nesses casos, como se percebe intuitivamente, a razoabilidade é o meio de aferição do cumprimento ou não de outras normas” (BARROSO, 2017, p. 368-369).

⁶⁹³ BARROSO, 2017, p. 423.

⁶⁹⁴ HART, H. *O conceito de direito*. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 220.

⁶⁹⁵ Cf. HART, 1994, p. 220-221.

fidelidade à Constituição sanem essas dúvidas, mostrando que aceitam como legítimas a legislação e as decisões judiciais, que as medidas que defendem são constitucionais e podem apoiar uma interpretação razoável dos valores democráticos liberais⁶⁹⁶.

Ainda com relação à razoabilidade, ela pode ser vista como um “conceito-valor que tem papel onipresente no discurso jurídico das tradições anglófonas”⁶⁹⁷ e que “em várias áreas do Direito, a ‘razoabilidade’ é o parâmetro estabelecido pelos princípios e regras de conduta e de julgamento”⁶⁹⁸.

Perelman comenta que no Direito as noções de ‘razão’ e de ‘racionalidade’ se referem a critérios conhecidos da tradição filosófica como as noções de verdade, eficácia e coerência. Já “o razoável e o desarrazoado são ligados a uma margem de apreciação admissível e ao que, indo além dos limites permitidos, parece socialmente inaceitável”⁶⁹⁹. Nessa interpretação, um dos principais limites de ponderação no mundo jurídico está entre a razoabilidade e a desarrazoabilidade⁷⁰⁰.

Dada a importância da concepção de razoabilidade na filosofia de Rawls, ele próprio admitiu que esse conceito requer “um exame mais aprofundado”⁷⁰¹, o que infelizmente não foi possível de ser efetuado. Isso só demonstra a relevância desse conceito em sua filosofia política e no compromisso do autor com um acordo político e razoável onde cidadãos livres possam deliberar, construir e aprimorar uma sociedade democrática mais justa.

Pelo exposto, a razão pública não é restritiva com os discursos e condutas dos membros das doutrinas abrangentes, sejam elas religiosas ou não, desde que sejam minimamente razoáveis e democráticas. Para Rawls, a sociedade bem-ordenada de PL é aquela onde cidadãos exercem o controle político de forma razoável e coerente com a Constituição e seus valores políticos. Apesar do dissenso em sociedades democráticas, é nesse contexto que os cidadãos aprendem com os desacordos e tiram lições disso, e quando suas deliberações estão em

⁶⁹⁶ Cf. WEITHMAN, 2015, p. 92-93.

⁶⁹⁷ MACCORMICK, N. *Rhetoric and the Rule of Law: A Theory of Legal Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 164.

⁶⁹⁸ MACCORMICK, 2005, p. 165.

⁶⁹⁹ PERELMAN, C. *Ética e direito*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 436.

⁷⁰⁰ “Todo direito, todo poder legalmente protegido é concedido com vistas a certa finalidade: o detentor desse direito tem um poder de apreciação quanto ao modo como o exerce. Mas nenhum direito pode ser exercido de uma forma desarrazoada, pois o que é desarrazoado não é de direito” (PERELMAN, 2005. p. 436-437).

⁷⁰¹ RAWLS, 2005, p. 395.

conformidade com a razão pública, eles educam e ampliam a cultura pública de uma sociedade democrática plural.

Ressalta-se que a deliberação e a razoabilidade são valores democráticos importantes para a manutenção de uma sociedade justa. Eles são instrumentos éticos de uma cidadania que reconhece a necessidade de dialogar com os divergentes e atuar com responsabilidade diante dos desafios da administração do poder público e da convivência democrática. Nesse sentido, uma educação para autonomia também educa para o pluralismo e a alteridade, sendo um processo que exige a prática de um diálogo respeitoso e de atitudes que promovam a dignidade humana sem preconceitos.

Desse modo, um discurso religioso tolerante e comedido, sem ter de negar suas crenças, pode muito bem contribuir no debate público utilizando seus próprios termos. Não é exigido um politicamente correto na deliberação pública, mas a disposição de propor e ouvir argumentos plurais que serão ponderados com equidade à luz da Constituição e de princípios e valores públicos. A razão pública não exige mais do que isso. Entretanto, espera-se que os ideais democráticos de uma concepção política de justiça possam ser promovidos por cidadãos que consideram o diálogo e a razoabilidade, no âmbito interpessoal e político, posturas fundamentais de uma sociedade entendida como um sistema equitativo de cooperação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões envolvendo religião, política e direito são complexas e multifacetadas. Ao contrário do que um dia se imaginou, as religiões não desapareceram, seguem fortes e irradiam sua influência em diversos âmbitos. Historicamente, as instituições religiosas legaram diversas contribuições à humanidade, destacando-se hodiernamente nas áreas da educação e na assistência aos necessitados, bem como em propiciar um sentido de vida aos seus adeptos. Entretanto, há muitas questões emblemáticas envolvendo Igreja e Estado, ciência e religião, questões de gênero e aborto, dentre outras. Na deliberação pública a religião chama atenção pela singularidade de seu discurso que muitas vezes é incompreendido por alguns, sendo um elemento que permanece em discussão, sobretudo por seu papel político no espaço público de um Estado laico.

John Rawls viveu nos Estados Unidos numa época onde a maioria da população se declarava religiosa. Como poucos de seu tempo, ao invés de tentar privatizar a religião, ele propôs um modo de torná-la fecunda enquanto parte constitutiva da vida dos cidadãos. Embora o tema da religião nunca tenha saído de seus principais trabalhos, é um aspecto frequentemente mal compreendido, como, por exemplo, que a razão pública é restritiva com os discursos de fé. Considerando isso, o trabalho apresentou o tratamento da religião feito por Rawls em seus textos, procurando demonstrar que sua filosofia não é discriminatória com os cidadãos crentes, principalmente sob o foco da deliberação pública e da razoabilidade como formas de entendimento e de justificação nas questões políticas.

Uma Teoria da Justiça buscou desenvolver uma concepção de justiça através da teoria do contrato social que oferecesse uma resposta mais razoável que o utilitarismo e o perfeccionismo. Na teoria da justiça como equidade, os cidadãos racionais deliberam e escolhem na posição original os princípios de justiça para a estrutura básica social. A construção de uma sociedade bem-ordenada e com cidadãos racionais depende da ponderação em torno de princípios que garantam a liberdade, a igualdade e a dignidade humana. Nessa sociedade não há uma desconsideração da importância da espiritualidade, nem restrição das manifestações e discursos religiosos democráticos, afinal, são atuações razoáveis protegidas pelos direitos de liberdade de expressão, de consciência e de crença. A temática da religião em TJ é geralmente associada a uma perspectiva principiológica, sobretudo do princípio das liberdades políticas, e

apresenta limitações constitucionais e jurídicas em nome da ordem pública de um Estado de direito.

Em *Direito dos Povos* trabalha-se a expansão da teoria da justiça como equidade para a “Sociedade dos Povos” através de uma abordagem utópico-realista com base no liberalismo político, visando fornecer um direito político internacional para vários povos, como os liberais e decentes. LOP reafirma a relevância da deliberação pública e da necessidade de um direito internacional em consonância com os princípios e valores razoáveis. Apesar desse direito não requerer unidade religiosa entre seus signatários, ele idealiza uma sociedade tolerante e receptiva com a cultura e as religiões dos povos através das liberdades religiosas e de expressão. A razoabilidade dos povos liberais e decentes está na possibilidade de endossarem princípios e ideias fundamentais para a criação de uma Sociedade justa e estabelecer reflexivamente um direito equitativo para todos.

No *Liberalismo Político*, um de seus principais questionamentos é como os cidadãos religiosos podem endossar pelas razões certas uma concepção política de justiça em uma democracia constitucional. Nessa obra, a temática da religião é apresentada como tendo o mesmo tratamento, com as devidas considerações, dado às demais doutrinas abrangentes razoáveis. A esperança de Rawls é que essas doutrinas possam deliberar, endossar e desenvolver uma concepção política de justiça razoável em torno de um consenso sobreposto. Todavia, como apontado pelos críticos, essa argumentação é comprometida por uma razão pública restritiva com os cidadãos de fé e a proibição do uso de argumentos de fé no espaço público.

Considerando isso, esta tese visou demonstrar que a filosofia rawlsiana oferece conceitos e ideias que permitem interpretar a razão pública de forma inclusiva com os discursos religiosos. Afinal, o liberalismo político busca uma concepção política de justiça não dependente das doutrinas abrangentes razoáveis e que não desvaloriza a importância das crenças dos cidadãos em nome de uma concepção secularista ou estritamente política.

A concepção política de justiça como equidade articula valores e preceitos políticos em prol de uma deliberação pública que justifique coerentemente os ideais e princípios endossados enquanto componentes de uma cultura pública livre. Essa concepção entende a sociedade como um sistema equitativo de cooperação e as pessoas como cidadãos livres e iguais, razoáveis e racionais.

A pergunta de Rawls com a conduta dos cidadãos crentes convivendo na sociedade liberal é se eles podem pactuar e cooperar com os termos e ideias dessa concepção política. Mas, essa concepção é contrária aos cidadãos e às suas doutrinas religiosas de modo a impedir a convivência social? Rawls responde que não.

A concepção política de justiça é uma estrutura de deliberação e reflexão que nos orienta a endossar e construir um pacto político sobre os elementos constitucionais essenciais e as questões de justiça básica. Ela visa ampliar nossas perspectivas sobre uma sociedade plural e justa. Para tanto, necessita da cooperação teórica e prática em pontos convergentes de questões públicas. Desse modo, a deliberação pública tende a mediar um acordo politicamente razoável, que minimize nossas diferenças ideológicas e pondere os ideais da concepção política e sua razão pública conforme os princípios e valores políticos.

Os críticos de Rawls alegam que sua filosofia impõe limitações ao raciocínio dos cidadãos de fé, pois supervaloriza as questões e argumentos políticos e que essas discriminações são antidemocráticas. Entretanto, as restrições legais são firmadas na posição original pelos representantes dos cidadãos durante as deliberações com base nos princípios de justiça. Assim, não há um tratamento injusto ou antidemocrático, afinal, as partes estão equitativamente situadas e sob o véu de ignorância. Após esse procedimento de representação, cidadãos e instituições razoáveis aprimoram dialogicamente os termos de cooperação social e o sistema normativo. Logo, certas proibições legais incidem sobre qualquer indivíduo ou grupos que estejam em desacordo com o ordenamento jurídico, como nos casos dos discursos de ódio contra religiões minoritárias ou discriminações por questões de gênero.

Uma democracia deliberativa tenta minimizar nossos dissensos por um processo de justificação das decisões públicas de forma argumentativa e convergente em torno de um politicamente razoável. Isso é feito considerando reflexivamente as razões particulares das doutrinas abrangentes à luz da Constituição e dos preceitos políticos. A razoabilidade atua na esfera deliberativa e decisória como um ideal ético e um critério ponderativo de nossos argumentos para fins de uma justificação pública equitativa.

A deliberação pública na filosofia rawlsiana é um instrumento dialógico e cooperativo dos cidadãos razoáveis. Ela é uma via democrática de argumentação e reflexão, um processo ponderativo para a construção consensual de acordos e decisões justas conforme os direitos e liberdades fundamentais e os princípios e valores políticos. A deliberação, nesse contexto, é

uma ferramenta essencial da cidadania democrática, contribuindo para o entendimento público e aprimoramento do uso do poder estatal de forma equitativa e legítima. Ela prioriza o debate livre, respeitoso e tolerante, reconhecendo o diálogo público como um caminho comum que propicia a convivência social e a resolução razoável de conflitos.

Rawls procura uma base mais razoável de cooperação democrática diante do fato do pluralismo social. Essa base é construída partindo de um pluralismo razoável, onde podemos contar com doutrinas abrangentes e cidadãos razoáveis que deliberam e cumprem os termos equitativos de cooperação endossados. As partes primeiramente firmam um consenso sobreposto constitucional na posição original para a estrutura básica da sociedade. Em seguida, a deliberação pública se desenvolve em prol da obtenção de uma concepção política de justiça que todos podem razoavelmente aceitar considerando suas próprias razões.

Em PL, a razoabilidade é um critério de adequação, um parâmetro de decisão da concepção de justiça como equidade para que as discussões públicas não fiquem limitadas a ponderações estritamente políticas. O conceito do razoável permite ir além do político, ele é uma via comum por onde as doutrinas abrangentes razoáveis podem se interconectar inteligivelmente num fluxo argumentativo entre razões públicas e não públicas. Embora a concepção política seja compreendida como autônoma em termos de não subserviência às doutrinas abrangentes, ela é mantida por um equânime equilíbrio social para administrar o poder político de forma justa e legítima. Portanto, ela não pode discriminar ou restringir nenhuma doutrina abrangente razoável.

Para tanto, a concepção política de justiça é uma plataforma de debate para um entendimento mútuo no sentido de minimizarmos nossas diferenças (desacordo razoável), conseqüentemente sua razão pública não é um processo estanque e dogmático. Aliás, a concepção política planeja ser um espaço aberto de deliberação onde as críticas emanadas das doutrinas abrangentes são razões que serão devidamente ponderadas em equilíbrio reflexivo. Nesse sentido, uma sociedade enquanto sistema equitativo de cooperação é desenvolvida por um sistema razoável de atuação, ponderação e tomada de decisões públicas coerentes com a Constituição, os princípios políticos e a razão pública.

Contudo, a razão pública da primeira versão de PL tinha um viés restritivo com os discursos religiosos no espaço público, onde as argumentações deveriam recorrer somente aos valores políticos para tratar das questões fundamentais. Tal concepção é mudada na conferência

A ideia de razão pública revisitada, quando Rawls apresenta a visão ampla da cultura política pública. Agora os argumentos das doutrinas religiosas razoáveis são livremente aceitos nas deliberações públicas.

Todavia, para fins de inteligibilidade nas discussões é necessário que as razões particulares sejam traduzidas numa linguagem que todos possam razoavelmente entender. Ou seja, os cidadãos precisam harmonizar suas razões, no devido tempo, não só com base em suas doutrinas abrangentes, mas de forma a alcançar uma consonância com os preceitos públicos, tal dever moral de justificação é denominado *cláusula*.

A razão pública é o modo de deliberar publicamente acerca dos valores e princípios endossados pelos cidadãos, ela não possui ingerência sobre as doutrinas abrangentes razoáveis desde que sejam compatíveis com os termos de uma democracia constitucional. Esse é o limite institucional e normativo da razão pública, a manutenção da estabilidade social e a convivência cooperativa pelas razões certas. É um espaço para condutas e discursos públicos de diálogo, justificação e construção de decisões razoáveis.

Embora as doutrinas de fé tenham modos de expressão e linguagens próprias, são essas particularidades gramaticais e manifestações plurais que levam Rawls a ampliar sua razão pública. Tal abertura promove uma fluidez participativa para os diversos grupos sociais cooperarem, conforme suas tradições, nos processos de decisões políticas. Entretanto, é necessário que esses discursos sejam coerentes e tragam razões fundamentadas para a análise e justificação pública. Assim, não há uma exigência que os cidadãos de fé reneguem seus discursos religiosos, mas que possam oferecer suas razões particulares harmonizadas com os princípios políticos numa deliberação em equilíbrio reflexivo.

O equilíbrio reflexivo é um processo de ajuste recíproco de princípios e julgamentos ponderados que devem ser interpretados e testados em relação às nossas razões devidamente consideradas e ajustadas. O equilíbrio reflexivo amplo é uma das principais ideias de justificação pública enquanto um processo não somente intelectual, mas também político. Tal procedimento é uma via dialógica em que todos os nossos argumentos devem ser ponderados em vários níveis de generalidade, em busca de pontos concordes para a tomada de decisões públicas. Através desse método deliberativo, cada cidadão pondera a argumentação dos demais visando uma convergência de ideias para uma justificação razoável.

A razoabilidade atua, juntamente com outros conceitos rawlsianos, para que a ponderação pública em equilíbrio reflexivo amplo não se torne injusta e desarrazoada diante de

discursos aparentemente racionais e justificados, mas que, no fundo, atentam contra a essência do pacto social e político do Estado democrático de direito. Cruzada a linha da razoabilidade e desprezada a Constituição, a argumentação pública perde espaço para a força dos monólogos ditatoriais e parasitários do poder repressivo do Estado. Daí a preocupação de Rawls com uma educação para a autonomia e uma cidadania ativa de cidadãos razoáveis que debatem e fiscalizam a gestão do poder público de forma responsável.

Pessoas razoáveis se dispõem a apresentar deliberativamente princípios e valores enquanto termos equitativos de cooperação, sujeitam-se a eles na garantia que outros cidadãos também os cumpram e reconhecem os limites de nossos julgamentos em certos casos, visto que raramente chegamos a um acordo total. Esses termos de cooperação são pensados e propostos como sendo razoáveis para que outros cidadãos consigam entender e razoavelmente endossar. Com isso, a razoabilidade funciona como um elemento de justificação por coerência de nossas razões, um princípio procedimental de ponderação na deliberação pública da concepção política de justiça.

Em meio ao dissenso, a justificação é possível graças à virtude política da razoabilidade. Tal virtude capacita os cidadãos na disposição de esclarecer mutuamente como seus argumentos podem ser justificados conforme os princípios da razão pública. Isso não significa impor fardos pesados de pensamento, mas reconhecer o mundo público do outro e respeitar sua igual dignidade. Esse reconhecimento deve ser feito por todos, principalmente pelos agentes públicos que possuem o ônus de justificação da razão pública em seus atos e pronunciamentos no fórum político.

Rawls considera que os cidadãos e as doutrinas religiosas razoáveis podem endossar uma sociedade democrática e compreender sua razão pública. Isso pode ser visto em vários exemplos expostos em PL, como nas posturas religiosas coerentes com valores políticos apresentadas por Martin Luther King, o Concílio do Vaticano II, os quacres, e uma interpretação da Sharia que justifica a democracia constitucional. Aliás, a razão pública não interfere nas questões espirituais somente por causa das liberdades de crença e de expressão, mas devido ao reconhecimento da autonomia dos cidadãos e das doutrinas razoáveis que honram o critério de reciprocidade.

Posto isso, deve ser ressaltado que na razão pública as doutrinas abrangentes razoáveis podem dialogar, conviver e auxiliar no desenvolvimento cooperativo de uma democracia deliberativa, não havendo motivos para atitudes de desconfiança ou discriminação em face de

pessoas e tradições comprometidas com os valores democráticos. Do mesmo modo, a razão pública não impõe fardos pesados aos crentes, não sendo tratados de forma assimétrica ou lhes exigindo uma cisão em suas identidades e expressões no espaço público. Entretanto, algum tipo de autocontenção é um exercício razoável de cidadãos que cumprem o dever moral de civilidade e exercem prudentemente seus direitos, em especial quando se está em jogo a administração do poder estatal.

Desse modo, a filosofia política de Rawls apresenta conceitos que possibilitam uma interpretação mais ampla com relação ao uso do discurso religioso razoável na deliberação de uma razão pública inclusiva. Assim, os argumentos seculares e de fé podem ser livremente expostos nas argumentações públicas em equilíbrio reflexivo amplo para serem equitativamente ponderados.

O filtro condutor foi que a razoabilidade dos cidadãos e das doutrinas abrangentes religiosas lhes conferem não só um lugar de fala no fórum político, utilizando-se de sua própria gramática, mas que também conseguem cooperar equitativamente na vida pública de uma sociedade regida por uma concepção política de justiça. Logo, as doutrinas abrangentes razoáveis podem utilizar uma argumentação com base em suas tradições, sendo pedido que, seus discursos alcancem alguma consonância com os preceitos democráticos. Nesse sentido, as doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes têm a responsabilidade de formar seus adeptos para a vida cooperativa em uma sociedade democrática. É crucial que estejam conscientes de sua relevância para a estabilidade pública.

Para exemplificar o uso de razões religiosas no fórum político público, foram analisados alguns *hard cases* envolvendo religião e direito em ações judiciais julgadas pelo Supremo Tribunal Federal. Ali, verificou-se que as argumentações religiosas foram expostas com ampla liberdade de expressão perante o fórum político da instituição exemplar da razão pública rawlsiana, a suprema corte constitucional. Como colocado, alguns posicionamentos foram de cunho religioso mais liberal, outros nem tanto, mas todos fizeram sua própria interpretação constitucional e principiológica congruente com suas doutrinas abrangentes. Assim, não houve restrição quanto à exposição das razões religiosas, tendo sido devidamente consideradas, bem como as demais razões, à luz da Constituição e valores políticos. As ações judiciais citadas contaram com ampla participação de diversos representantes enquanto *amicus curiae* nas audiências públicas, onde puderam expor livremente seus argumentos de cunho público e não público.

Todavia, discursos de ódio e extremistas que incitem a violência, por ferirem a ordem

pública do Estado democrático e a dignidade dos cidadãos, devem ser apurados pelas instituições públicas para que respondam, através de um devido processo legal, por seus pronunciamentos e ações desarrazoados.

Longe de ser um princípio teleológico, a razoabilidade é um ideal ético endossável por doutrinas abrangentes que respeitam a democracia e o critério da reciprocidade. Cidadãos razoáveis podem deliberar e atingir reflexivamente pontos convergentes que lhes encaminham coerentemente à resolução de matérias complexas da razão pública. Eles também consideram que o argumento particular defendido sobre alguma lei ou política pública expõe, no momento da discussão, sua interpretação do assunto e como podem cooperar razoavelmente numa sociedade plural.

Nessa narrativa, a razoabilidade foi compreendida como uma disposição de propor e debater razões que possam ser justificadas publicamente. Ela é a virtude de cidadãos democráticos que consideram o mundo público do outro, além de ser um princípio ético-jurídico importante no julgamento dos atos e decisões públicas. Como a razoabilidade vai além do político, isso lhe permite ser endossada por doutrinas abrangentes e rivais, sendo um critério de adequação equitativo nas deliberações públicas quando ponderamos nossos argumentos em equilíbrio reflexivo amplo. Com isso, não há discriminação ou restrições aos discursos razoáveis de nenhuma tradição, religiosa ou secular, no espaço público ou no fórum político público.

A deliberação pública e a razoabilidade atuam enquanto instrumentos práticos e teóricos de uma concepção política de justiça que reconhece a pluralidade social e a necessidade de vias de entendimento coerentes com os desafios da modernidade. Cidadãos dispostos a dialogar podem usar a razoabilidade na ponderação das propostas políticas para a construção de uma sociedade mais justa e sem discriminações.

De toda forma, permanece a necessidade de um debate sério, plural e tolerante entre as doutrinas abrangentes, instituições e grupos sociais para a cooperação e estabilidade democrática, necessitando do compromisso e da atuação responsável dos cidadãos razoáveis e racionais, livres e iguais. Nesse contexto, a aplicação do critério da razoabilidade propicia, com o uso do equilíbrio reflexivo, uma razão pública mais inclusiva, dialética e ciente dos desafios de uma justificação conforme os princípios constitucionais, políticos e da dignidade da pessoa humana.

REFERÊNCIAS

- ALEXY, R. *Constitucionalismo discursivo*. Trad. L. A. Heck. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2015.
- ALEXY, R. *Teoria discursiva do direito*. Trad. Alexandre Trivisonno. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ALEXY, R. *Teoria dos direitos fundamentais*. Trad. Virgílio Silva. São Paulo: Juspodivm, 2024.
- ALMEIDA, M. *O princípio da razoabilidade como parâmetro de atuação e controle da Administração Pública*. 2 ed. Coimbra: Almedina, 2022.
- AN-NA'IM, A. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- AQUINO, T. *Suma de Teologia*. III, Parte II-III (a). Trad. Ovídio Campo. Biblioteca de Autores Cristianos, Madri: 1990.
- ARAÚJO, L. Esfera Pública e secularismo: introduzindo a questão. In: *Esfera Pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Orgs. ARAUJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- ARAGÃO, G. Apresentação. In. JUNQUERA, S.; BRANDENBURG, L.; KLEIN, R. (org.). *Compêndio do ensino religioso*. São Leopoldo, Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.
- ARAÚJO, L. John Rawls e a visão inclusiva da razão pública. *Revista Dissertatio de Filosofia*, 34, p. 92-105. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8697>. Acesso em: 20 jan. 2021.
- AUDARD, C. *Cidadania e democracia deliberativa*. Trad. W. Valdevino. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.
- AUDARD, C. Introdução: John Rawls e o conceito do político. In: RAWLS, J. *Justiça e Democracia*. Trad. Irene Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AUDARD, C. *John Rawls*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2007.

AUDARD, C. Rawls and Habermas on the Place of Religion in the Political Domain. In: FINLAYSON, J.; FREYENHAGEN, F. (ed.). *Habermas and Rawls: disputing the political responsibility*. New York: Routledge, 2011.

AUDI, R. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

AUDI, R. "Religion & Democracy: Interactions, Tensions, Possibilities." *Daedalus* 149, n. 3, 2020: p. 5-24. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/48590937>. Acesso em: 20 nov. 2023.

AVELAR, M. *Manual de Direito Penal – Volume Único – Parte geral e parte especial*. 2 ed. São Paulo: Juspodvm, 2023.

ÁVILA, H. *Teoria dos princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos*. 21. ed. São Paulo: Malheiros/Juspodivm, 2022.

BAILEY, T; GENTILE, V. Introduction. In: *Rawls and religion*. Nova York: Columbia University Press, 2015.

BARROSO, L. *A dignidade da pessoa humana no direito constitucional contemporâneo: a construção de um conceito jurídico à luz da jurisprudência mundial*. 7ª reimpr. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

BARROSO, L. *Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*. 10. ed. São Paulo: SaraivaJur, 2017.

BARROSO, L. *Interpretação e aplicação da constituição: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora*. 7. ed. rev. São Paulo, Saraiva, 2009.

BARROSO, L. *Pronunciamento do Presidente do Supremo Tribunal Federal*. Democracia Inabalada, Congresso Nacional, 8/1/2024. Acesso em 10 jan 2024. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2024/01/integra-discurso-luis-roberto-barroso.pdf> .

BAVARESCO, A.; LIMA, J. A ideia rawlsiana de razão pública: Limites e alternativas a partir de Habermas. *Revista do Centro de Investigação Sobre Ética Aplicada (CISEA)*, Angola, Nº 2,

p. 59–70, set., 2012. Disponível em: http://ispsn.org/sites/default/files/revista-sol-nascente/revista_sol_nascente_n2.pdf. Acesso em 20 de ago. de 2023.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do mundo moderno*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BÍBLIA: *Bíblia King James Atualizada*. São Paulo: Abba Press, 2012.

BOETTCHER, J. What is reasonableness?. *Philosophy and Social Criticism*. Boston, v. 30, n.5-6, p. 597-621, 2004. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0191453704045756> > Acesso: 6 jun. 2020.

BOETTCHER, J. Public Reason and Religion. In. BROOKS, T; FREYENHAGEN, F. (eds). *The Legacy of John Rawls*. London: Continuum, 2005.

BOTELHO, M. O problema do discurso religioso nas sociedades líquidas e a efetivação do direito fundamental à liberdade de crença. *Revista Direito e Liberdade - RDL - ESMARN - v. 20, n. 1, p. 113-140, jan./abr. 2018*. Disponível em: <http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/Rev-Dir-e-Liberd_v.20_n.01.06.pdf>. Acesso em: 9 out 2019.

BUTLER, J. Is Judaism Zionism? In: BUTLER, J. (ed. et al). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

BRASIL. CÂMARA DOS DEPUTADOS. Projeto de Lei da Câmara nº 122, de 2006. <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/79604>. Acesso em: 25 nov. 2022.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, [2024]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 10 jan. 2024.

BRASIL. Lei nº 9.612, de 19 de fevereiro de 1998. Institui o Serviço de Radiodifusão Comunitária e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19612.htm. Acesso em 15 nov 2023.

BRASIL. Lei nº 9.709, de 18 de novembro de 1998. Regulamenta a execução do disposto nos incisos I, II e III do art. 14 da Constituição Federal. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19709.htm. Acesso em 19 nov 2023.

BRASIL. SENADO FEDERAL. Projeto de Decreto Legislativo nº 401, de 2019. Disponível em: <<https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/137322>>. Acesso em 27 nov. 2022.

BRASIL. STF. ADI 2566/DF. 2018. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=748485216>. Acesso em 16 nov. 2023.

BRASIL. STF. ADPF 54/DF. Rel. Min. Marco Aurélio. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur229171/false> . Acesso em 25 nov. 2022.

BRASIL. STF. ADPF 54/DF. ACÓRDÃO. 12/04/2012. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=3707334> . Acesso em: 25 nov. 2022.

BRASIL. STF. ADO 26/DF. ACÓRDÃO. 13/06/2019. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=754019240> . Acesso em: 27 nov. 2022.

BRASIL. STF. ADO 26/DF. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur433180/false> . Acesso em: 27 nov. 2022.

BRASIL. STF. ADPF 186/DF. Acórdão, p. 7. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=6984693> . Acesso em: 20 abr. 2023.

BRASIL. STF. INFORMATIVO 848/2016. Disponível em: <<https://www.stf.jus.br/arquivo/informativo/documento/informativo848.htm>>. Acesso em 20 nov. 2023.

BRASIL. STF. RECLAMAÇÃO 38.782/RJ. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=755133146> . Acesso em 21 nov. 2023.

BRASIL. STF. Recurso Extraordinário 494.601/RS. ACÓRDÃO. 28/03/2019. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15341718509&ext=.pdf> . Acesso em: 20 nov. 2023.

BRASIL. STF. Recurso Extraordinário 1212272/RG. ACÓRDÃO. 24/10/2019 Tema 1069. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/jurisprudenciaRepercussao/detalharProcesso.asp?numeroTema=1069> . Acesso em 21 nov 2023.

BROCK, G. Law of Peoples. In: MANDLE, J., & REIDY, D. (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

BULOS, U. *Curso de Direito Constitucional*. 14ª ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021.

CALHOUN, C.; HABERMAS, J.; TAYLOR, C. Dialogue: Jurgen Habermas and Charles Taylor. In: BUTLER, J. (ed. et al). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

CARSON, C; KING, M. *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.* New York: Grand Central Publishing; Intellectual Properties Management and Warner Books, 2000.

CARVALHO, M. *Manual de direito administrativo*. 11ª ed. São Paulo: Juspodivm, 2023.

CARVALHO, O. *A religião na esfera pública brasileira: possibilidades e limites*. Curitiba: Intersaberes, 2023.

CARVALHO FILHO, J. *Manual de direito administrativo*. 37. ed. Barueri, SP: Atlas, 2023.

CAVALCANTE, M. *Vade mecum de jurisprudência: Dizer o direito*. 13 ed. São Paulo: Juspodvm, 2023.

COELHO, I. *Interpretação constitucional*. (versão digital) 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

COITINHO, D. *Justiça e coerência: ensaios sobre John Rawls*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

COITINHO, D. Razoabilidade e Ontologia Social em John Rawls. *Sofia*, Espírito Santo, Brasil, v. 6, n. 1, p. 48–61, 2017, p. 58-59. DOI: 10.47456/sofia.v6i1.16033. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/16033>. Acesso em: 20 set. 2023.

COITINHO, D. *Virtudes & Contratos II: normatividade e agência moral*. São Paulo: Loyola, 2021.

DANDELION, P. *The Quakers: a very short introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

DANIELS, N. Reflective equilibrium. In: MANDLE, J. & REIDY, D. (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

DOMBROWSKI, D. *Rawls and religion: the case for political liberalism*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.

DOMBROWSKI, D. *Rawlsian Explorations in Religion and Applied Philosophy*. University Park: Penn State University Press, 2011.

DOMBROWSKI, D. Religion. In: MANDLE, J. & REIDY, D. (eds.). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

DREISBACH, D. *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*. New York: New York University, 2002.

DWORKIN, R. *Justiça para ouriços*. Trad. P. Duarte. Coimbra: Almedina, 2012.

FERNANDES, B. *Curso de direito constitucional*. 15ª ed. São Paulo: Juspodivm, 2023.

FERRAZ JR., T. *Argumentação jurídica*. 2. ed. Barueri, SP: Manole, 2016.

FINLAYSON, J. *The Habermas-Rawls debate*. New York: Columbia University Press, 2019.

FINNIS, J. *Religion and public reasons. Collected essays: volume V*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2011.

FISS, O. *A ironia da liberdade de expressão: Estado, regulação e diversidade na esfera pública*. Trad. e prefácio de Gustavo Binenbojm e Caio Neto. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022.

- FONTELES, S. *Direitos fundamentais*. 6 ed. São Paulo: Juspodivm, 2024.
- FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- FORST, R. Os limites da tolerância. Dossiê Tolerância. *Novos Estudos*. CEBRAP, (84), p. 15–29, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002009000200002>. Acesso em 10 mai. 2023.
- FÖRSTER, A. *Peace, Justice and International Order: Decent Peace in John Rawls' The Law of Peoples*. New York: Palgrave MacMillan, 2014.
- FREEMAN, S. *Rawls*. London: Routledge, 2007.
- FREEMAN, S. Democracy, Religion & Public Reason. *Daedalus*, 2020; 149 (3): 37–58. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/48590939>. Acesso em 10 nov 2023.
- GREENAWALT, K. *Religious Convictions and Political Choice*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- GUTMANN, A; THOMPSON, D. *Why deliberative democracy?* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- HABERMAS, J. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Malden, MA: Polity Press, 2008.
- HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HABERMAS, J. *Fé e saber*. Trad. Fernando Mattos. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- HABERMAS, J; RATZINGER, J. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Trad. Alfred Keller. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007.
- HART, H. *O conceito de direito*. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KANT, I. *Para a paz perpétua*. Trad. B Kristensen. Rianxo: Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, 2006.

- KERTZMAN, I. *Curso prático de direito previdenciário*. 22 ed. São Paulo: Juspodivm, 2024.
- LIMA, J. A ideia de uma sociedade de povos bem-ordenados segundo John Rawls. *Sofia*, Espírito Santo, Brasil, v. 2, n. 2, 2022. DOI: 10.47456/sofia.v2i2.6445. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/6445>. Acesso em: 16 nov. 2023.
- LUCCAS, V. O dilema entre a proteção da liberdade de expressão e o combate ao discurso de ódio. In: GOMES, F.; SALVADOR, J., LUCCAS, V. (coord). *Discurso de ódio: desafios jurídicos*. São Paulo: Almedina, 2020.
- MACCORMICK, N. *Legal Reasoning and Legal Theory*. Oxford: Clarendon, 2003.
- MACCORMICK, N. *Rhetoric and the Rule of Law: A Theory of Legal Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2005.
- MACHADO, E. *John Rawls: Construtivismo político e justificação coerentista*. 2010. 168f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências, PUCRS, Porto Alegre.
- MACHADO, J. *Estado constitucional e neutralidade religiosa: entre o teísmo e o (neo)ateísmo*. [versão digital]. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2013.
- MAFFETTONE, S. Foreword. In: BAILEY, T; GENTILE, V. *Rawls and religion*. Nova York: Columbia University Press, 2015.
- MARCH, A. Rethinking the Public Use of Religious Reasons. In: BAILEY, T; GENTILE, V. *Rawls and religion*. Nova York: Columbia University Press, 2015.
- MARQUES, C. Assédio de consumo e vulnerabilidade. In. *Vulnerabilidade e suas dimensões jurídicas*. BARLETA, F.; ALMEIDA, V. (coord.). Indaiatuba, SP: Foco, 2023.
- MENDES, G.; BRANCO, P. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2015.
- MENDES, G.; BRANCO, P. *Curso de direito constitucional*. 18 ed. São Paulo: SaraivaJur, 2023.
- MICHELMAN, F. *Constitutional essentials: on the constitutional theory of political liberalism*. New York: Oxford University Press, 2022.

MORRISON, W. *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*. 2. Ed. Tradução Jefferson Camargo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

MOTTA, S. *Direito Constitucional: Teoria, Jurisprudência e Questões*. [versão digital] 27. ed. rev. e atual. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: Método, 2018.

NUSSBAUM, M. *Frontiers of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

OLIVEIRA, F. *Por uma teoria dos princípios: o princípio constitucional da razoabilidade*. 2 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

OLIVEIRA, J. *Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico* [recurso eletrônico]. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018.

OLIVEIRA, N. Kant, Rawls e fundamentação de uma teoria da justiça. In. FELIPE, S. (org.). *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.

OLIVEIRA, N. *Rawls*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

OLIVEIRA, N. *Tractatus practico-theoreticus: ontologia, intersubjetividade, linguagem*. [recurso eletrônico] Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

PACELLI, G. *Administração financeira e orçamentária*. 6 ed. São Paulo: Juspodivm, 2024.

PERELMAN, C. *Ética e direito*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PERELMAN, C; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 3 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

PIOVESAN, F. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 19. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2024.

PINHEIRO, B. *Hermenêutica constitucional*. 2. ed. Belo Horizonte, São Paulo: D'Plácido, 2021.

POGGE, T. *John Rawls: His life and theory of justice*. Trad. Michelle Kosch. New York: Oxford University Press, 2007.

- PUYOL, Á. *Rawls: el filósofo de la justicia*. Barcelona: Bonallettera Alcompas, 2015.
- RAMOS, A. *Curso de direitos humanos*. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 2024.
- RAWLS, J. *A brief inquiry into the meaning of sin and faith: with "On my religion"*. Thomas Nagel (ed). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, J. Commonweal Interview with John Rawls. In: *Collected Papers*. FREEMAN, S (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1999a.
- RAWLS, J. *Justice as Fairness: A Restatement*. Ed. E. Kelly. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001a.
- RAWLS, J. *Lectures on the history of moral philosophy*. Ed. Barbara Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- RAWLS, J. *Political Liberalism: Expanded Edition*. 2nd ed. New York: Columbia University Press, 2005.
- RAWLS, J. *The Law of Peoples*. With "The Idea of Public Reason Revisited". 2 prin. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.
- RAWLS, J. *História da filosofia moral*. Trad. A. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RAWLS, J. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Org. Erin Kelly. Tradução Claudia Berliner; Revisão e trad. Álvaro De Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RAWLS, J. *O Direito dos Povos*. Trad. Luís C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- RAWLS, J. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. Ed. ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Jussara Simões. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RODRIGUES, S. A validade do discurso religioso na esfera pública. *VirtuaJus*, Belo Horizonte, v. 3, n. 4, p. 78-92, 1º sem. 2018, p. 82-83. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/virtuajus/article/view/18187>>. Acesso em: 9 out 2019.

ROSSI, L. *Manual de direito administrativo*. 6. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2020.

ROUSSEAU, J.J. *O contrato social*. Trad. Antonio P. Danesi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SÁ, R. *Manual de direito processual civil*. 6 ed. São Paulo: Saraiva, 2021.

SALA, R. *La verità sospesa: Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls*. Napoli: Liguori, 2012.

SANDEL, M. *O descontentamento da democracia: Uma nova abordagem para tempos perigosos*. Trad. L. Almeida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press, 1998.

SANDEL, M. *O Liberalismo e os Limites da Justiça*. Trad. Carlos E. P. Amaral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SARLET, I. *A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional*. 10. ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

SARLET, I. Do poder constituinte e da mudança (reforma e mutação) constitucional. In: SARLET, I.; MARINONI, L.; MITIDIERO, D. *Curso de direito constitucional*. 10. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021.

SARLET, I. Dos princípios fundamentais. In: SARLET, I.; MARINONI, L.; MITIDIERO, D. *Curso de direito constitucional*. 10. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021.

SARLET, I. Teoria geral dos direitos fundamentais. In: SARLET, I.; MARINONI, L.; MITIDIERO, D. *Curso de direito constitucional*. 10. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2021.

SEN, A. *A ideia de justiça*. Trad. D. Bottmann e R. Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SIBLEY, W. “The Rational Versus the Reasonable”. *The Philosophical Review*, vol. 62, no. 4, 1953, pp. 554–560. JSTOR. Disponível: <<https://doi.org/10.2307/2182461>>. Acesso em: 25 jan 2023.

SILVEIRA, D. Epistemologia Moral Coerentista em Rawls. *Dissertatio*. Pelotas. v. 34, p. 161-182, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8700>. Acesso em 13 ago 2023.

SILVEIRA, D. Justiça como Equidade e o Problema da Razoabilidade. *doisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 10, n. 1, p.37-59, abril, 2013. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/30115>>. Acesso em 13 ago 2023.

SILVEIRA, P. La teoría rawlsiana de la estabilidad: Overlapping consensus, razón pública y discontinuidad. In. FELIPE, S. (org.). *Justiça como Equidade: Fundamentação e interlocuções polêmicas* (Kant, Rawls, Habermas). Florianópolis: Insular, 1998.

SOUZA, A. Razoabilidade e ironismo liberal: uma resposta pragmática aos impasses entre doutrinas religiosas e seculares. In: *Esfera Pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Orgs. ARAUJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

STARCK, C. *Ensaios constitucionais*. São Paulo: Saraiva, 2020.

TALISSE, R. Religion and Liberalism: Was Rawls right after all? In: BAILEY, T; GENTILE, V. *Rawls and religion*. Nova York: Columbia University Press, 2015.

TAYLOR, C. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. In: BUTLER, J. (ed. et al). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011.

THEOBALD, C. *A recepção do Concílio Vaticano II: I*, Ter acesso à fonte. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

VALLIER, K, Public Justification. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition). ZALTA, E. & NODELMAN, U. (ed.). ISSN 1095-5054. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/justification-public/>>. Acesso em: 20 jan. 2023.

VATICANO. *Declaração Dignitatis Humanae*: sobre a liberdade religiosa. 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html>. Acesso em 12 jan. 2023.

VEN, J. The Religious Hermeneutics of Public Reasoning: From Paul to Rawls. In: BAILEY, T; GENTILE, V. *Rawls and religion*. Nova York: Columbia University Press, 2015.

VITA, Á. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WALZER, M. *Pensar politicamente*. Madri: Paidós, 2010.

WEBER, T. A ideia de um ‘mínimo existencial’ de J. Rawls. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 127, Jun./2013, p. 197-210. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/9Xm9v9snhPspZRxqV6LtP5F/>. Acesso em: 22 set 2023.

WEBER, T. Autonomia e consenso sobreposto em Rawls. *ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy*, Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 131-153, sep. 2011. ISSN 1677-2954. Disponível em: <<https://antigo.periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2011v10n3p131>>. Acesso em: 22 jan 2022.

WEBER, T; CORDEIRO, K. Bens primários sociais e capacidades: uma aproximação possível e adequada para a definição do direito ao mínimo existencial. *Revista Direitos Fundamentais e Democracia*, v. 19, n. 19, p. 54-80, jan./jun. 2016. Disponível em: <<https://revistaeletronicardfd.unibrasil.com.br/index.php/rdfd/article/view/681/455>>. Acesso em: 25 set 2023.

WEBER, T. *Ética e filosofia do direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

WEBER, T. *Justiça e direitos fundamentais em debate*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023.

WEBER, T. Jonh Rawls: uma concepção política de justiça. In: TEIXEIRA, A.; OLIVEIRA, E. (Orgs). *Correntes Contemporâneas do pensamento jurídico*. Barueri-SP: Manole, 2010.

WEBER, T. Justiça: ética, direito e moral. In: *Princípios fundamentais de justiça*. MIZUTA, A.; PROENÇA, F.; WEBER, T. (coord). Curitiba: Juruá, 2015.

WEBER, T. Uma concepção política de justiça: J. Rawls. In: WEBER, T; COSTA, J. (Orgs). *Filosofia do direito: teorias modernas e contemporâneas da justiça*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021.

WEITHMAN, P. Does Justice as Fairness Have a Religious Aspect? In Mandle, J.; REIDY, D. (eds.). *A Companion to Rawls*. Hoboken, NJ: Wiley, 2014.

WEITHMAN, P. Inclusivism, Stability, and Assurance. In: BAILEY, T; GENTILE, V. *Rawls and religion*. Nova York: Columbia University Press, 2015.

WEITHMAN, P. *Religion and the Obligations of Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WEITHMAN, P. Liberalism & Differential Treatment. *Daedalus*, 2020, v. 149(3), p. 59-71. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/48590940>. Acesso em 12 ago. 2023.

WENNER, F. *Liberal Legitimacy: The justification of political power in the work of John Rawls*. Verlag: Nomos, 2020.

WERLE, D. *Princípios de justiça e razão pública: a concepção de democracia deliberativa de John Rawls*, In: *Justiça, virtude e democracia*. Org. Daniel Peres. Salvador: Quarteto, 2006.

WOLTERSTORFF, N.; CUNEO, T. *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press UK, 2012.

ZARKA, Y. *Difícil tolerância: a coexistência de culturas em regimes democráticos*. Trad. A. V. Teixeira. São Leopoldo: Unisinos, 2013.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br